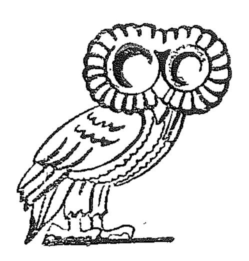
FILOSOFIA DE LA SOCIEDAD

POR

OTHMAR SPANN



Revista de Occidente
MADRID

FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD

PROF. OTHMAR SPANN

FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD

CON UN APÉNDICE ACERCA
DE LOS SUPUESTOS FILOSÓFICOS
DE LAS CIENCIAS ECONÓMICAS

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR
E. IMAZ

017068

Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid

Copyright by
Revista de Occidente
Madrid / 1933

Imprenta de Galo Sáez. Mesón de Paños, 6. Teléfono 11944.

Dedicado

a

WILHELM ANDREAE

La metafísica es el comienzo y la filosofía de la sociedad el término de la filosofía. Si se pretende que una auténtica filosofía prevalezca en nuestro tiempo, tendrá que demostrar que puede determinar los métodos de las ciencias, sobre todo, de las ciencias del espíritu. Creemos que aportamos esta demostración en el presente libro al explicar, no sólo las cuestiones y tareas del método sociológico, sino también los resultados principales que se derivan—para una investigación analítica en las ciencias sociales—de los fundamentos filosóficos. Este fin se halla al alcance de una filosofía social idealista, pero escapa a una filosofía empirista. Porque quien posee lo interior comprende también lo exterior; quien no posee sino lo exterior no puede penetrar en lo interno. Por esta razón, la filosofía idealista puede domeñar la realidad, pero no la positivista y empirista. Como ejemplo podemos ofrecer nuestra teoría jerárquica, *que es capaz de descubrir la más secreta estructura de la sociedad y alumbrarnos las profundidades de la historia. Nada similar pueden ofrecernos las direcciones naturalistas.*

Las escuelas hoy dominantes niegan, en el fondo, la existencia y posibilidad de una auténtica filosofía social. Semejante negación no es fruto necesario del empirismo filosófico; pero la mayoría de los empiristas actuales no pasan de ser meros positivistas. Estos maestros de la superficialidad creen que no les es menester ninguna filosofía de la sociedad, porque pueden partir, sencillamente, de los hechos, de la "pura experiencia". No saben que en la sociedad es cuestión de "espíritu" y que, por tanto, no es suficiente la imagen retiniana, sino que es menester captar el contenido y sentido espirituales. Porque la sociedad consiste, precisamente, en que el espíritu se hace espíritu en otro espíritu, se ve a sí mismo viendo a otro espíritu. Y esto implica la remisión a una teoría filosófica del espíritu, que es ya filosofía de la sociedad. Si empiristas y positivistas pudieran darse cuenta de su ceguera espiritual, comprenderían ese su eterno quedar-

se en las ramas. Algo parecido ocurre con la filosofía logística de las demás escuelas. No admiten, sistemáticamente, una filosofía de la sociedad como disciplina especial, porque toda su filosofía se reduce a la teoría del conocimiento y sus derivados. Llegan hasta el concepto de "valor", pero se les escapa, inaccesiblemente, la realidad y jerarquía de la comunidad, que constituye el objeto de toda filosofía social no empírica.

La filosofía social idealista se encuentra en posición señera. Pero una ciencia auténtica no puede reposar hasta que no alcanza su fundamento filosófico, y una filosofía auténtica no puede descansar hasta que no ha explicado la vida espiritual de los hombres, hasta que no se ha hecho filosofía de la sociedad.

OTHMAR SPANN.

Viena, en las Pascuas de 1928.

INTRODUCCION

TODA filosofía se ve obligada a referir la vida en común de los hombres a su fundamento, y se convierte así en filosofía de la sociedad, aunque luego la califique—según cual sea el núcleo central—de filosofía moral o política, de filosofía del derecho, de filosofía de la historia o de antropología. Ni las mismas construcciones empíricas de un Hume o de un Locke o de los sofistas pueden sustraerse a esta interna necesidad, y se ven forzadas a inscribir la vida jurídica, política, moral y económica en el círculo de sus conceptos filosóficos.

Por otra parte, las dos últimas generaciones, animadas de un deseo ardiente por una ciencia rigurosa, no han querido reconocer ninguna filosofía de la sociedad, y se han mantenido en los límites de las ciencias sociales experimentales, a saber, la sociología, la ciencia política, la ciencia jurídica, la ciencia económica, la etnología, la estadística, la historia de las religiones, del arte, de la cultura, etcétera. ¿Es esto posible? Tenemos que negarlo. Porque todo pensar científico-social, político, jurídico, histórico y hasta económico, por mucho que se apoye en un puro análisis de los hechos, conduce necesariamente, como veremos, a *consecuencias filosóficas.* Y estas consecuencias se revelan como los escondidos *supuestos filosóficos* de esas ciencias particulares, al parecer rigurosamente experimentales. Y, por otra parte, resulta que estas ideas, que desde el punto de vista de la ciencia social y económica se nos presentan como consecuencias filosóficas, derivan de relaciones estrictamente filosóficas. También desde este plano se manifiestan como supuestos filosóficos de un pensar científico-social y económico que pretende hallarse "libre de supuestos" por ser "puramente experimental".

No existe ningún pensar científico-social o científico-económico que no conduzca a consecuencias filosóficas; y, recíprocamente, nin-

gún pensar de esa clase que no se apoye, de una manera más o menos directa, en supuestos filosóficos. Allí donde existe una ciencia social y una ciencia económica, existe también una filosofía social. La filosofía social se impone aun a aquellos especialistas rigurosos que la rechazan de plano para guarecerse en el mero examen de los hechos, en la inducción pura. *Pero no existe ninguna investigación pura de hechos* ni en la sociología general, ni en la ciencia política, jurídica o económica, o en cualquier otra disciplina científica social. Porque los hechos sociales o económicos—por ejemplo, el Estado, el derecho, el pueblo, la libre concurrencia, el progreso—no son cosas sensibles que se pesan y se miden, o se puedan retener en la retina; han nacido por actos de razón, y sólo con actos de razón pueden ser captados, lo que quiere decir mediante la *teoría.* Y no se puede dudar de que el pensamiento teórico posee sus supuestos filosóficos en las ciencias del espíritu.

Pretender hacer, consciente o inconscientemente, ciencia de la sociedad o de la economía sin filosofía de la sociedad, es algo tan imposible como las sombras sin el sol. La filosofía es el sol; las disciplinas sociales particulares son las sombras.

La época de estrechez materialista que proscribía las explicaciones filosóficas en las ciencias sociales, se halla en trance de desaparecer, lo mismo en nuestro dominio que en las demás ciencias del espíritu. La joven generación de los estudiosos se siente impulsada, cada vez con mayor fuerza, a buscar metódicamente las raíces filosóficas de todo pensar científico-social y científico-económico. La opinión de que es posible una ciencia de la sociedad o de la economía sin filosofía, mero análisis de hechos, pura inducción, puro empirismo, es propia únicamente de un período de transición. No es la convicción del empirismo y naturalismo decidido y confiado de la "ilustración" y de la época subsiguiente, que propugnaba abiertamente la filosofía materialista como fundamento de un empirismo auténtico, de una inducción pura; se trata más bien de una convicción propia del empirismo vacilante e inseguro de sí mismo de los últimos decenios, una época en que el empirismo se encuentra ya maduro para deshacerse. Por lo mismo que asistimos a una renovación decidida y valiente de un idealismo auténticamente metafísico y del pensamiento religioso, se hace cada vez más urgente recordar los fundamentos filosóficos de todas las ciencias y, en especial, de la ciencia social y de la ciencia económica.

PARTE PRIMERA

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES PREVIOS: INDIVIDUALISMO, UNIVERSALISMO, RETIRO

Decíamos que los hechos sociales no son como piedrecitas que se pueden coger con la mano. Tienen que ser re-creados por la acción de nuestro espíritu. Mediante esta su recreación, es posible captarlos en su sentido auténtico.

Hay dos maneras fundamentales de abarcar y de acotar recreadoramente los fenómenos sociales en sus raíces últimas, en su modalidad profunda: la individualista o atomística y la universalista o total. No es posible que la ciencia social ni la ciencia económica constaten hechos ni puedan investigar sin atenerse a alguna de estas dos maneras de concebir los fenómenos sociales.

El autor ha desarrollado extensamente, en una serie de trabajos, la diferencia de estas dos maneras distintas de concebir los fenómenos sociales. De todos modos, es menester repetir ahora lo más esencial, remitiéndonos para las ampliaciones pertinentes a aquellos escritos (1).

Esta idea de que los conceptos individualismo y universalismo representan los dos estilos radicales de concebir y explicar todos los fenómenos sociales, es decir, los fenómenos políticos, jurídicos, económicos, etc., no ha sido reconocida todavía ni por la sociología general ni por las disciplinas sociales especiales. Suele ser, por el

(1) V. *Gesellschaftslehre*, 2.ª edición. Leipzig, 1923, especialmente las páginas 51 y 85; *Fundament der Volkswirtschaftlehre*, 3.ª edición. Jena, 1923; *Tote und lebendige Wissenschaft*, 2.ª edición. Jena, 1925; *Der Wahre Staat*, 2.ª edición. Leipzig, 1923; *Kategorienlehre*. Jena, 1924; *Der Schöpfungszang des Geistes*. Jena, 1928, y los trabajos *Universalismus* y *Soziologie*, en *Handnörterbuches der Staatswissenschaften*, 4.ª edición. Jena, 1926 y 28.

contrario, constantemente rechazada (2). ¿Con qué fundamento? Sencillamente, porque casi todas las escuelas y la mayoría de los autores se mantienen en el punto de vista individualista, claro es que sin darse de ello cabal cuenta.

Una ojeada de los conceptos sistematizadores de cada una de las ciencias sociales nos pone de manifiesto en qué grado dependen todas las grandes cuestiones de la teoría social, política, jurídica, de la ciencia económica, de la etnología, de la estadística y de la historia, de la actitud individualista o universalista adoptada para investigar. Cuando se habla, por ejemplo, en la teoría política de soberanía del pueblo, y se concibe la elaboración de la voluntad estatal o del derecho, como suma de las voluntades de cada uno, se ha explicado el Estado individualistamente; si se considera el pacto como coincidencia de voluntades individuales, es porque nos lo explicamos individualistamente (universalistamente sería la sumisión a algo común, más alto). Siempre que se presenta al derecho como heterónomo y a la moral como autónoma, es que la sociedad ha sido explicada desde el punto de vista individualista. Porque sólo el individuo autárquico es moral en sí mismo; la sociedad no es más que coacción externa, pacto exterior, que, por esa razón, se presenta frente al individuo con preceptos heterónomos. Del mismo modo se manifiestan las dos actitudes fundamentales en los problemas básicos de la economía política: unas veces, se considera como fenómeno fundamental de toda la economía el "tráfico" de los individuos (que concurren en el mercado); otras, la vertebración de la totalidad de la economía en una serie armónica de aportaciones; se considera como esencial a la economía la libre concurrencia o la economía organizada; el libre cambio o el proteccionismo; que el individuo se apañe por sí solo o la política social; el sistema monetario metalista o no metalista; si el valor y el precio se explican por la estimación individual o por la trabazón de la economía, hallándose a tono con la naturaleza de los fenómenos económicos, todas estas cuestiones y otras muchas dependen en absoluto de la actitud primordial individualista o universalista. Por lo mismo que *la investigación de los hechos, ya antes de iniciarse, está orientada* individualista o universalistamente, constituyen estas dos actitudes

(2) Para la discusión con la teoría social actual véase mi trabajo: *Ein Wort an meine Gegner auf dem Wiener Soziologentage. Kölner Viertelj. h. f. Soziologie.* Munich, 1927.

una alternativa inevitable. Los mismos hechos aparecen con su última concreción gracias al enfoque individualista. De aquí la necesidad de que comprendamos de antemano el problema planteado por estos dos términos: individualismo-universalismo.

1. Planteamiento del problema.

Si se plantea con justeza la cuestión de la naturaleza de la sociedad, no pueden resultar más que dos posibilidades fundamentales: ¿Es la sociedad una mera suma de fenómenos, cuyas raíces últimas se encuentran siempre en los hombres aislados, o se trata de una realidad sustantiva, supraindividual? En otras palabras: ¿Qué es lo primero en el orden lógico, el individuo o la sociedad, la parte o el todo? No cabe un tercer término.

Por consiguiente, el concepto de sociedad (que incluye, a su vez, los de economía y economía política) no puede ser concebido más que de una de estas dos formas: o como una especie de agregación, un montón de arena, un mecanismo en el que cada pieza lleva una existencia autónoma, y donde la eficacia conjunta es conseguida mecánicamente, esto es, por una fuerza exterior; o como un *todo* independiente, como el de un organismo, en el cual las partes no son más que relativamente independientes y viven su existencia como mimbros, esto es, como soportes de determinadas funciones, gozando de vida propia, pero sosteniéndose, en último término, de la fuerza vital del todo.

En este caso, el concepto de organismo no habrá de ser entendido como cifra de una serie de fenómenos físico-químicos, es decir, como una máquina; tendrá que serlo supermecánicamente —por ejemplo, vitalistamente. Sólo entonces pueden equipararse los términos "orgánicamente", "universalistamente", "totalitariamente"; de otro modo, el pensamiento se desliza a lo mecánico y atomístico.

La opinión primera, según la cual los individuos constituyen lo esencial, el fundamento único de la sociedad, que se halla integrada sólo por individuos, en cuya existencia se agota, es lo que se llama el *individualismo*. La otra opinión, según la cual lo primario es el todo social, la conexión de los individuos, constituyendo este todo la base de la sociedad y del mundo de los fenómenos so-

ciales, se llama *universalismo*, que, en un sentido más amplio, aunque más impreciso, se designa también como "colectivismo", o "concepción orgánica", o "transpersonalismo".

2. El individualismo.

La concepción individualista de la sociedad y de la economía parte de los individuos como seres determinados por sí mismos. Constituyen individualidades autárquicas; las acciones que fundan la sociedad, el Estado, la economía, son autárquicas acciones individuales. La sociedad es así una pluralidad, una suma de individuo, el Estado la suma de las voluntades de los ciudadanos, la economía social suma de las voluntades de los que participan en la economía, más exactamente: la concurrencia de las diversas acciones económicas individuales inspiradas en el interés de cada uno, de modo que el mercado (ideado como concurrencia de los individuos) se convierte en el esquema fundamental de la economía.

Prevalece la idea de que el individuo es antes que la sociedad; el ciudadano, antes que el Estado; el creyente, antes que la Iglesia; el individuo económico, antes que la economía nacional; la parte, antes que el todo.

Esta concepción, que también puede llamarse atomística, no exige supuesto alguno para el individuo autónomo. Lo que descansa en sí mismo no requiere una potencia superior que lo fundamente, no requiere ningún *sobre-ti* (supraindividual); lo que quiere decir que se ofrece ya la posibilidad del ateísmo; si no existe ningún metafísico *sobre-ti,* nos encontramos con el empirismo (naturalismo, positivismo), y, por consiguiente, con el relativismo.

Se ha intentado negar que la doctrina individualista defienda, en realidad, la autarquía espiritual de los individuos. Pero se puede oponer que, efectivamente, la mayoría no tienen el valor de ser consecuentes (especialmente hoy, porque un Stirner y los maestros de derecho natural de la época de las luces fueron más consecuentes), y lo que importa en una doctrina son los conceptos básicos del sistema. Y cuando en estos conceptos—por ejemplo, los de pacto, soberanía popular, heteronomía del derecho, intercambio, etc.—el

individuo es considerado como independiente del *todo*, o, lo que es lo mismo, como espiritualmente autárquico, que se determina a sí mismo, como anterior a la sociedad, al Estado, a la economía, en ese caso la investigación se halla orientada en sentido individualista. Aceptando que esto ocurra inconscientemente—ya que es difícil pensar que se cometa a conciencia semejante falta—, nada cambia por eso el contenido conceptual de las doctrinas así originadas.

Por esta razón tendremos que volver constantemente a este punto decisivo. Lo importante es que para todo individualismo la sociedad no es fundamentalmente más que un puro fenómeno aditivo, una conjunción o acoplamiento o amontonamiento de partes que son pensadas como existentes con anterioridad, completamente y por sí mismas. De ahí resulta que los conceptos fundamentales del sistema se originen con la mirada puesta exclusivamente en los individuos y pasando por alto las conexiones. Se niega la sustantividad y la dignidad propia de esas conexiones, como es forzoso negarlas con arreglo al sistema. Porque si todo deriva de los individuos no es posible que se dé un todo, una sociedad, como algo propio e independiente. Una suma, un montón no está integrado más que por sus partes, y en sí mismo no es nada.

Así se explica que el principio constitutivo de esta concepción de la sociedad sea, lo mismo teórica que prácticamente, la *libertad*. Esta es la ley constructiva de la sociedad y la ley de vida de los individuos. Porque si el individuo descansa en sí mismo y la conexión de los individuos en la sociedad no es esencial, sólo la libertad puede estimular el desarrollo del individuo, y toda limitación de la misma será contraproducente. Este descansar espiritual del individuo en sí mismo (autarquía espiritual o auto-determinación) implica el imperativo de su libertad.

El pensamiento individualista ha seguido tres direcciones principales: el *anarquismo* que, con el principio de Stirner, "nada hay sobre mí", niega consecuentemente el orden firme de la convivencia y, por tanto, el Estado; el *maquiavelismo* (doctrina del poder), y la *teoría del pacto* (doctrina del derecho natural). Para el maquiavelismo, la sociedad y el Estado no son más que relaciones de poder entre los hombres, el triunfo de los más fuertes sobre los más débiles. Es consecuente consigo mismo al sostener que esta relación, pensada como puramente individual, puede ser sostenida con medios inmorales. Se dice en el *Príncipe:* "todo aquel que pre-

tenda obrar moralmente en toda circunstancia perecerá entre una muchedumbre que no se preocupa de ello; por esta razón, el príncipe que quiera afirmarse tendrá que acomodarse a obrar mal en ocasiones".

La teoría social individualista más importante es la teoría contractual o el nuevo derecho natural. En su forma más pura hace derivar el Estado de la guerra de todos contra todos y del temor de todos por todos, que rigen el estado primitivo del hombre (Hobbes). Para dar término a la guerra, los hombres forman un Estado, transmitiendo, mediante un pacto, el poder soberano de cada uno a un centro común y creando de este modo orden, derecho y ley. Según este pacto, la sociedad y el Estado no son por naturaleza más que meras asociaciones. Da lo mismo para el caso que el pacto originario se haya celebrado históricamente o que no represente más que una pura posibilidad lógica. Lo que es esencial es ese concepto del Estado y de la sociedad como mera organización de protección y seguridad, que tiene que salvaguardar el principio de la libertad personal y de la autarquía interna de sus miembros, en consonancia con el concepto estrictamente aditivo de la sociedad y del origen apremiante, utilitario, de toda la estructura socio-política.

En el campo de la economía política, las doctrinas de Quesnay, Rousseau, Smith, Ricardo y sus discípulos, el liberalismo económico y político, la tendencia librecambista y, finalmente, la escuela de la utilidad final, austríaca, inglesa y latinas, representan formas y variantes, más o menos desnaturalizadas, de la concepción jurídico-natural e individualista del Estado, de la sociedad y de la economía.

3. El universalismo.

Bien distintas son las respuestas que nos ofrece el universalismo para las mismas cuestiones. No se trata de la inversa del individualismo, el más grave error que se suele cometer corrientemente al tratar del asunto. Si el individualismo coloca al individuo sobre el todo, no se ha de creer que la teoría universalista coloque, por el contrario, al todo sobre los individuos, sin más, declarando la insignificancia de éstos. Solamente algunas formas extremas y desviadas del universalismo van tan lejos; pero, por lo general, el pensar

universalista reconoce fundamentalmente el valor interno imprescriptible del individuo y su autonomía moral. ¿Qué se ha de entender, pues, por universalismo?

No es posible una exposición tan sencilla de las ideas fundamentales y de las variantes de las teorías universalistas como pudimos hacerlo con el individualismo, ya que sus problemas son mucho más difíciles y enrevesados. Así que en esta exposición rápida me contentaré con lo siguiente. Lo más esencial en el universalismo es que no concibe al individuo como basado espiritualmente en sí mismo y auto-determinado, sino como *miembro;* lo que quiere decir: que reconoce el principio vital de los individuos, lo propiamente creador, en las relaciones espirituales recíprocas entre ellos. El miembro hace referencia al todo. La sociedad es totalidad, por tanto, realidad propia. La *realidad* de la sociedad no consiste en la suma de los individuos ni, por consiguiente, en estos individuos en cuanto tales, sino que reside en esa forma existencial peculiar al espíritu humano que nos ofrece la *reciprocidad espiritual* y *la unión esencial con los demás espíritus,* con los demás hombres: en la *comunidad.*

La idea fundamental y metodológicamente decisiva del universalismo es que esta unión, esta relación de hombre a hombre, es de naturaleza espiritual y creadora, moralmente esencial, de donde resulta que el individuo, considerado en sí mismo, no existe en manera alguna ni goza de autarquía espiritual; la sociedad, por el contrario, no es, en cuanto tal, un mero agregado de puntos individuales, sino, más bien, la *totalidad* que les da vida. El individualismo parte del concepto del individuo absoluto, es decir, del hombre como una potencia espiritual que descansa en sí misma, que se rige a sí misma (autarquía espiritual) y que si forma sociedad —mediante el pacto, es por razones de utilidad externa. *El universalismo parte del concepto de sociedad como totalidad espiritual,* de la que los individuos no son más que miembros espirituales (órganos). Como, según la idea universalista, el núcleo central de lo convivencia humana reside en la *comunidad* espiritual o *dualidad* (en virtud de la reciprocidad que exige, por lo menos, dos términos), el crecimiento y devenir de los hombres conviviendo constituye un fenómeno propio y sustantivo, el protofenómeno de la sociedad. El sugerir y revelarse mutuos—un desarrollo en recíproca implicación—, fenómenos que superan con exceso el nivel mecánico

y utilitario de una sociedad mutua, se convierten en el principio de su desarrollo espiritual y moral. *La sociedad se nos presenta así como principio creador de la vida individual,* la forma espiritual de vida del individuo.

Hay que distinguir entre comunidad espiritual o dualidad y el *obrar en común,* que nosotros designamos como *cooperación.*

Según la idea individualista, el hombre es íntimamente independiente y autárquico, mientras que para la idea universalista el hombre se hace en y por la comunidad; antes de entrar en ella no es más que pura posibilidad, y una vez ya en la comunidad espiritual es cuando puede desarrollar su individualidad y su naturaleza moral. El universalismo abarca a los individuos en la sociedad, y sus acciones en la economía, como miembros de un todo. El individuo no se hace más que en dualidad, enfrentándose con otro. De este modo, ambos términos son miembros del todo. La acción económica es una aportación, es decir, miembro en el conjunto articulado de las aportaciones. *Ni el hombre ni la acción pierden por ello su libertad interior y su autonomía, porque el miembro posee una vida propia (vita propia* articular), y no es posible que el todo aparezca sin los miembros.

Para el universalismo, el todo está siempre antes y por encima de las partes. Porque el concepto de "parte" o "miembro" hace referencia a algo superior, a un algo social supraindividual, y a éste corresponde, a su vez, un supraindividual metafísico. Con lo que tenemos el *idealismo.*

La sociedad así entendida, con un ser y dignidad propios, no es ya pura adición, agregación, asociación para la seguridad; su misión se caracteriza por una reciprocidad y responsabilidad internas. El Estado se convierte de institución provocada por la necesidad en una *totalidad moral* y en una institución educadora regida por la misma finalidad y las mismas leyes de vida que el devenir moral-espiritual del individuo, esto es, por el bien.

Así resulta que la esencia y ley constructiva de la sociedad no es ya, como en el individualismo, la libertad, sino la *justicia,* pero la justicia objetiva, o justicia distributiva, según la nomenclatura de Aristóteles. La "justicia distributiva" nos indica que el individuo habrá de ser formado como órgano del todo. A su lado se halla la justicia que atiende al individuo desde el punto de vista de éste, o que podríamos llamar "justicia receptiva". Quiere decirse que el in-

dividuo será convertido en "miembro" atendiendo al desarrollo de sus capacidades más nobles. Por eso el principio fundamental de la justicia reza desde antiguo: "A cada uno lo suyo"—tanto objetiva como subjetivamente, tanto en distribución como en recepción.

Las formas más importantes de la concepción universalista son las siguientes:

1. La teocracia;
2. El sistema corporativo o por estamentos;
3. Muy cerca de esta concepción, la que entiende que el Estado es un organismo, concepción justa, fundamentalmente, pero que se desvía en cuanto empieza a tomar al pie de la letra las analogías fisiológicas;
4. La reforma social, que pretende incluir vínculos de carácter universalista en el orden económico individualista de nuestros días, mediante medidas de organización en favor de las clases desheredadas;
5. Análogamente, en el aspecto espiritual y cultural, la idea nacionalista y la idea cooperativista.

La concepción más completa del universalismo, lo mismo en el aspecto político que económico, es la corporativa o estamental.

El socialismo, por el contrario, representa una forma mixta inorgánica, sobre todo en su modalidad marxista, porque se fija más en la comunidad de la gestión económica que en el aspecto espiritual, representando, por lo mismo, una degeneración mecanistizante y materialista del universalismo (igualdad) (3).

El universalismo es tan viejo como el pensamiento humano. La filosofía social de indios y chinos está empapada de él (los Upanischadas, Laotse, Kungfutse). Platón y Aristóteles lo defienden contra los ataques individualistas de los sofistas. La escolástica medieval representa una concepción universalista de la sociedad y la economía (Tomás de Aquino). Con el renacimiento y el derecho natural, con Quesnay, Smith, Ricardo, Say, Senior J. St. Mill irrumpe el individualismo. Por el contrario, Adam Müller, Goerres, Baader, los románticos, Thuenen, List, Carey y, en parte, la escuela histórica (Roscher, Schmoller) vuelven a defender el punto de vista universalista, que el autor de esta obra ha pretendido fundamentar

(3) Más sobre el particular en mi libro: *Der Wahre Staat*, 2.ª edición, 1923.

de nuevo metódicamente (en "Fundamento"), históricamente (en sus "Teorías principales de la economía política"), sociológicamente (en su "Sociología") y políticamente (en "El verdadero Estado").

4. El retiro.

A las dos direcciones contrapuestas en la manera de concebir la naturaleza de la comunidad humana se puede añadir, en un sentido condicionado, esta tercera dirección.

No se trata de una idea completa acerca de la sociedad, porque ni el Estado ni la sociedad podrían constituirse con arreglo a la misma. Pero representa el concepto de sociedad de toda mística y posee no sólo cierta vigencia teórica, sino también histórica. El recogimiento, retiro o estado recoleto es aquel que realiza el ermitaño o el hombre íntimamente alejado del ajetreo del mundo, pretendiendo vivir únicamente en comunidad con Dios, a quien se entrega, subordinando a esa comunidad la comunidad con los hombres y las tareas de su vida. En el retiro se busca de manera inmediata ese algo divino que rige la sociedad de los hombres y el mundo, evitando el rodeo de otras almas o de las cosas. Así cuaja una postura ante el mundo, que considera que la vida verdadera no se encuentra en nuestras conexiones con las cosas terrenas ni en las implicaciones de los espíritus, sino en un ir directamente tras las huellas místicas de Dios.

Así como el individualismo hace prevalecer de manera absoluta la autonomía interna del individuo, y el universalismo toma como fundamento su sociabilidad, aquella naturaleza suya que tiende a la sociedad, lo que informa el concepto de la vida en el retiro es el sentimiento humano de cósmica dependencia y comunidad, que se ha potenciado hasta la exclusividad. El recogimiento condiciona la dualidad, y, por esto, se puede decir, con arreglo al concepto (no con arreglo a la sucesión): El retiro es antes que la dualidad. En el tiempo precede la dualidad, ya que sólo el hombre formado en ella puede alcanzar el estado recoleto.

1. Clásicos y fuentes: Las obras principales de los clásicos del individualismo, Quesnay, Smith, Ricardo, J. B. Say, J. St. Mill, pueden verse en el apéndice sobre economía política. Las obras

Presidente Luis Guillermo Solís Rivera. Presidente de la República de Costa Rica tomado de: http://presidencia.go.cr/presidente/
REGLAMENTO DEL SENADO DE LA REPÚBLICA Tomado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/Reg_Senado_221214.pdf

REFERENCIA BIBLIOGRAFICA

Acuerdo 257. "por el cual se dictan normas básicas sobre la Estructura, Organización y Funcionamiento de los Organismos y de las Entidades de Bogotá, Distrito Capital, y se expiden otras disposiciones" EL CONCEJO DE BOGOTÁ, D. C., de 2006
Modificado por el Acuerdo Distrital 641 de 2016
Tomado de: http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=22307

Decreto 462. Por el cual se adopta la Política para el Manejo del Suelo de Protección en el Distrito Capital. Bogotá, 23 diciembre de 2008.
Tomado de: http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=34288

Decreto 142. Reglamentado parcialmente por los Decretos Nacionales 1677 de 1993, 2537 de 1993, 1187 de 1998 y 1350 de 2005 de 1993. Se dicta el régimen especial para el Distrito Capital de Santafé de Bogotá. Bogotá, julio 21 de 1988.
Tomado dehttp://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=9027

Edgar E. Gutiérrez Espeleta. Hoja de vida Dr. Edgar E. Gutiérrez Espeleta tomado de: http://www.minae.go.cr/recursos/documentos/Bio-Ministro.pdf

Francisco Cruz Prada, nuevo secretario de Ambiente Tomado de:http://ambientebogota.gov.co/archivo-de-noticias/-/asset_publisher/5PPa/content/francisco-cruz-prada-nuevo-secretario-de-ambiente

Mariano Rajoy. Tomado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Mariano_Rajoy

Organigrama del Gobierno del Estado de España Anexo 5. Gobierno del Estado. Tomado de: http://administracion.gob.es/pagFront/espanaAdmon/directorioOrganigramas/gobiernoEstado/gobiernoEstado.htm

Organigrama de la Secretaria Distrital Ambiental Bogotá D.C. Anexo 1. Tomado de: http://ambientebogota.gov.co/organigrama

Organigrama del Gobierno del Estado de Costa Rica. Anexo 6. Tomado de: http://www.da.go.cr/textos/documentos/cuentas.pdf

Organigrama del Senado de México. Anexo 4. REGLAMENTO DEL SENADO DE LA REPÚBLICA Tomado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/Reg_Senado_221214.pdf

más importantes son: *Principios de economía política*, de Ricardo, y *Principios*, de J. St. Mill.

Las obras principales de los clásicos del universalismo (en la colección editada por el autor "Herdflame", Gustav Fischer. Jena): Adam Müller, *Elementos de arte política*, 1809. *Escritos escogidos*, edición Baxa. Santo Tomás de Aquino, sus *Escritos escogidos*, edición Schreyvogl. Platón, *Cartas*. Platón, *La República*, edición Andreae. Fr. List, *Pequeños escritos*, edición Lenz. Schelling, sus *Escritos de filosofía social*, editados por M. Schröter. Baader, *Escritos de filosofía social*, editados por Sauter. Hegel, sus *Escritos de filosofía social*, editados por A. Baeumler. Fichte, *Escritos de filosofía social*, editados por Hans Riehl. Aristóteles, *Política*.

2. Obras modernas: H. Dietzel, *Individualismus*, en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 4.ª edición, Jena, 1922. O. Spann, el artículo *Eigennutz*, en ese manual; *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, edición 18, Leipzig, 1928. J. Baxa, *Einführung in die Romantische Staatswissenschaft*, Jena, 1923. Max Wundt, *Deutsche Weltanschauung*, Munich, 1926. W. Saurer, *Grundlagen der Wissenschaft*, Berlín, 1926. K. Faigl, *Ganzheit und Zahl*, 1926. Baxa, *Gesellschaftlehre*, 1917. Véase, además, la colección *Deutsche Beiträge*, editada por O. Spann y G. v. Below, Jena, 1926.

SEGUNDA PARTE

ALGO DE HISTORIA DE LAS DOCTRINAS

La mejor introducción para los temas de la filosofía de la sociedad es, sin duda, una ojeada a las doctrinas históricas, ya que la filosofía actual se ha desentendido de la sistemática y de la mayor parte de los problemas de aquella disciplina. Pero no es este lugar oportuno para trazar una historia sistemática, ya que no es posible hacerlo abreviadamente. Como no se trata más que de una introducción, bastará con escoger algunas construcciones típicas: Platón, el empirismo, Kant y Hegel, haciendo mención, de pasada, de la escolástica, de Fichte y de Schelling.

Bibliografía.—No existe una historia sistemática de la filosofía social. Sin embargo, podemos indicar, en la época moderna, la obra maestra de Fichte hijo, dos volúmenes, Leipzig, 1850; el primer tomo, historia de la ética, alcanza desde Hobbes a Schleiermacher, y no constituye una mera historia de la ética, sino que, a propósito de cada sistema, se expone la respectiva filosofía de la sociedad. Ver también O. Dietrich, *Historia de la ética*, Leipzig, 1926 (hasta ahora, tres volúmenes, que alcanzan hasta la Reforma); Dempf, *Etica de la Edad Media;* Th. Litt, *Etica moderna* (traducción de la *Revista de Occidente)*. Además, los grandes manuales de historia de la filosofía.

1. Platón.

La filosofía social de Platón hay que interpretarla desde el punto de vista de la teoría de las ideas y no psicológicamente. La opinión corriente cree que Platón distingue tres partes del alma—espíritu, ánimo, deseo (mejor: sensualidad, en el sentido de vitalidad); sobre estas partes se basan, respectivamente, las tres vir-

tudes: prudencia, fortaleza, templanza; sobre estas tres virtudes o fuerzas del alma se levantan, a su vez, las tres clases: soberanos, guardianes, productores; de modo que el Estado no es otra cosa que el "hombre en grande" (4). Semejante interpretación, ya contradicha por Andreae (5), descuida por completo los fundamentos metafísicos de la construcción platónica: la teoría de las ideas. La filosofía actual pretende, en cierto modo, mejorar a Platón, y cree conveniente, ya que ella misma no toma muy en serio la fundamentación metafísica, interpretarlo partiendo de la teoría del alma. Así resulta que el Estado de Platón viene a ser, para ella, el "hombre en grande".

La verdad es lo contrario. No se puede comprender la teoría política de Platón si no es partiendo de su metafísica (6), cuyo núcleo central lo constituye la teoría de las ideas; y la teoría del alma no puede ser entendida, a su vez, si no es partiendo de la teoría del Estado, que constituye una teoría del espíritu total.

Según Platón, el Estado representa la *idea de la justicia* (7). Esto tiene gran importancia, porque, de este modo, el mundo de las ideas no es, como exige la metafísica platónica, un mundo allende (trascendencia de la idea), sino un mundo que vive y actúa aquende, en los Estados y en sus ciudadanos, esto es, en los individuos (inmanencia de la idea).

Platón parte de las *exigencias objetivas del Estado*, a las cuales corresponde la división tripartita de las clases, y cuya presencia también en el alma demostrará luego. Así llega a los conceptos mencionados de las clases, y de las virtudes y facultades del alma, que pueden exponerse esquemáticamente en la forma siguiente:

(4) En este sentido interpretan a Platón: Deussen, en su *Historia general de la Filosofía* (Leipzig, 1925, págs. 295-97); Windelband: Pero su teoría política, lo mismo que su teoría de la virtud, queda ultimada característicamente por su división tripartita del alma. Zeller: *Filosofía de los griegos* (Leipzig, 1922. II, I, pág. 904). Hans Meyer: *Historia de la filosofía antigua* (1925, págs. 176-194). En contra, Praechter: *Filosofía de la antigüedad*. Berlín, 1926, pág. 274.

(5) Wilh. Andreae, edición de los *Escritos políticos de Platón*. Jena, 1923-25-26. Pág. 91 de la introducción a *La República* (1925).

(6) Véase sobre la teoría de las ideas de Platón mi *Schöpfungsgang des Geistes*, pág. 437.

(7) La justicia reside en la armonía de todas las virtudes, δικαιοσύνη, esto es, οἰκειοπραγία o τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, hacer lo suyo (a cada uno lo suyo, *suum cuique*). Véase para la teoría platónica de la virtud, nada fácil, Andreae, edición citada, II, 2, págs. 87-90.

ARTICULACIÓN DEL ESTADO:

1. Existen
tres *clases:* Soberanos o guardianes. Guardianes o ayudantes. Productores.
(ἄρχοντες o φύλακες) (φύλακες o ἐπίκουροι) (δημιονργοί)

LA MORAL

2. A las clases corresponden:
tres *virtudes:* Prudencia. Fortaleza. Templanza.
(βοφία οφρόνησις) (ἀνδρεία) (σωφροσύνη)

EL ALMA

3. A las virtudes corresponden:
tres *facultades* del alma: Espíritu. Animo. Deseo (Sensualidad).
(τὸ λογιστικόν, también υοῦς) (τὸ θυμοειδές) (τὸ ἐπι θυμητικόν)

1. *Teoría de las clases.*—Esta teoría de las tres clases, que, desde antiguo, han sido designadas también como "clase de la enseñanza, de la defensa y del sustento", no puede ser entendida sino partiendo de la idea de la justicia. La idea de la justicia o de la *vida recta* exige una vida de la comunidad y crea, como copia suya, el Estado, que habrá de ser entendido como la totalidad de la comunidad. Y articula la vida del Estado en forma que resultan tres grandes círculos de vida o ramas funcionales, las clases. No es que muchos individuos realicen algo de donde resulta el Estado, no; el pensamiento de Platón es el siguiente: el Estado, como todo total de la vida, ofrece una determinada estructuración esencial, que encuentra su expresión en *determinadas ramas funcionales o clases.* Las *funciones capitales están realizadas por las clases.*

Lo más importante de esta teoría es que se inspira en la idea de que deben mandar los sabios. "Si los filósofos no llegan a ser reyes de los Estados o los reyes y los que mandan no se hacen filósofos reales y verdaderos, y no coinciden en una misma persona el poder político y la filosofía, sino que las diversas disposiciones de aquellos que persiguen separadamente una cosa y otra se excluyen violentamente, no cesarán jamás las calamidades de los Estados ni aun de los hombres, y semejante Estado no podrá florecer si antes..." *(La República,* pág. 473 d/e). Así reza la famosa sentencia de Platón, que, como ha descubierto Andrae, se encuentra justo en medio de *La República.* La primera idea fundamental de

Platón es la de escoger los sabios o prudentes, educarlos y entregarles las riendas del Estado, y para conseguirlo no le importa destrozar la familia e introducir la propiedad común en la clase de los guardianes y de los soberanos. Porque hay que impedir la formación de una clase cerrada hereditaria. Con este fin, idea un sistema de educación que dura hasta los treinta y cinco años, seleccionando los mejores para ir elevándolos a etapas cada vez más altas de formación, en último término, a la filosofía. No podemos ocuparnos de las ideas pedagógicas de Platón.

2. *Teoría de las virtudes.*—Lo que caracteriza la filosofía social de Platón es que funda su teoría moral sobre la teoría política. El verdadero Estado abarca también, exhaustivamente, la verdadera vida, la vida moral de todos. De aquí que la teoría del Estado sea lo primordial. Para Platón, la moralidad no es otra cosa que participación en los contenidos del espíritu objetivo, fundados en la idea. Lo que hace Platón no es predicar moral, sino mostrarnos en la vida la contextura real de la moralidad. En esta vía le han seguido Aristóteles y Hegel.

Si el Estado, con sus diversas misiones y con las divisiones funcionales correspondientes, está ya dado de antemano, de su estructura misma se deriva la necesidad de que cada hombre "participe" en él. (La participación o μέθεξις constituye un concepto fundamental en la teoría de las ideas de Platón.) De la estructura y vida del Estado deriva para cada clase su participación peculiar, adecuada, en la vida del Estado, o, lo que es lo mismo, la virtud propia de la clase. Porque se puede decir que los modos adecuados de participación constituyen las virtudes. De aquí resulta:

La prudencia representa la manera perfecta de participar en la dirección espiritual de la comunidad (al mismo tiempo significa la dirección espiritual de la vida humana en general); el valor o fortaleza es la manera perfecta de participar en la vida del Estado hacia fuera (guerra) y hacia dentro (administración, derecho); la manera perfecta de participar en las tareas de la economía (y de la vida sensible en general) constituye la templanza. La relación debida entre las virtudes constituye la justicia, y la virtud suprema es la prudencia.

Es evidente que esta teoría de las virtudes o de la participación se apoya, al mismo tiempo, en ciertas disposiciones (facultades) del alma humana, a saber: el espíritu, el ánimo y el deseo. Esto

no quiere decir que Platón sea un psicologista, en cuyo caso su filosofía política descansaría sobre su teoría del alma; quiere decir, solamente, que esa participación en el producto objetivo de la idea de la justicia, en el Estado, no puede llevarse a cabo sino en forma que corresponda a las fuerzas y capacidades del alma humana. La consabida frase de que, según Platón, el Estado es el "hombre en grande", es menester invertirla: *el hombre es el Estado en pequeño.*

De este modo, llegamos al meollo de la filosofía social de Platón. Esta se caracteriza por el

3. *descenso de la idea, a través del espíritu objetivo, en el espíritu subjetivo.* Si es la idea la que se manifiesta o representa en la vida recta de la comunidad, este manifestarse la idea tiene que verificarse de *arriba abajo;* es un descenso desde el mundo de las ideas a cada hombre; y no un ascenso de cada hombre, a través de la agregación y asociación de hombres que es el Estado, hasta la idea. La concepción corriente hoy día acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad es, más bien, esta última. Suele creerse que los individuos construyen el Estado mediante sus uniones (que son por el estilo de un "contrato", como se imaginaba el nuevo derecho natural). Este camino de abajo arriba nunca puede ser recorrido por una filosofía metafísica, especialmente una filosofía como la platónica, que ve en el mundo de las ideas aquella realidad suprema de donde procede el mundo ínfimo y terrenal de las cosas. Todo el mundo antiguo, y particularmente Platón, es de opinión de que lo terreno depende del Cielo.

Este descenso de la idea de la vida recta a cada hombre *no ocurre sin mediación*—así puede formularse también la idea fundamental de la filosofía social platónica. La mediación la verifican las formaciones del espíritu total, que, todas ellas, constituyen el Estado y vuelven a manifestarse en esos tres círculos de vida a que corresponden las tres clases. Estos círculos de vida, a pesar del modo de participación clasista, no han de imaginarse como si cada individuo tuviera que participar únicamente en uno de ellos, sino de forma que cada uno participe en todos, pero en uno de manera preferente. El sabio o prudente es a la vez valiente y moderado (una gran idea, un poco excesiva para nuestro concepto corriente de la sabiduría).

4. *Concepto del gobierno en particular.*—Si se ha de compren-

der la comunidad y la calidad de miembro del individuo como un descenso de la idea en la realidad de nuestra vida, esto implica un concepto bien determinado acerca de la adecuada dirección que ha de recibir la vida de la comunidad, es decir, un concepto del gobierno. El *sabio contempla la idea, y transmite lo contemplado.* Gobernar no consiste en el ejercicio de los derechos soberanos subjetivos ni en la realización de las buenas ocurrencias propias, sino que se apoya en la contemplación de las ideas, en el conocimiento de lo supra-individual, de lo objetivo. El señorío del sabio no se debe al poder de la fuerza, sino a la fuerza de lo que es válido objetivamente.

Esta es la razón más poderosa por la cual Platón *rechaza la igualdad* y erige un sistema jerárquico. Lo que debe de imperar y regir es la idea de la justicia, *el bien,* no un individuo considerado como sujeto.

Los mejores investigarán el bien, ellos tendrán que contemplar la idea. Lo contemplado se comunicará autoritariamente por los sabios a aquellos que no pueden contemplarla, que no son, por lo tanto, capaces de conocerla y comprenderla por cómpleto. "Para que un hombre semejante (el hombre sensual o vital) sea dominado por una fuerza igual a la del hombre más noble, decimos que deberá ponerse al servicio del más noble, de aquel en quien impera lo divino, y creemos ... que lo mejor para cada cual es que esté sometido al imperio de lo divino y espiritual, sobre todo, cuando los posee como cosa propia; pero también cuando se halle fuera y por encima de él, para que de este modo todos seamos en lo posible iguales y amigos al estar gobernados por una misma cosa" *(La República,* pág. 590 c/d).

Este concepto del gobierno, propio de todo idealismo objetivo, no es sólo platónico, sino que puede calificarse de ario-primitivo. La formularia primitiva dice: orden cósmico = orden cultural = orden jurídico (8). El orden cultural reproduce el orden cósmico (como ocurre hoy con la misa); el orden jurídico reproduce los dos anteriores. La teocracia constituiría, por consiguiente, la forma de gobierno más lógica. El sabio-santo sabe mejor que nadie lo que el orden cósmico divino exige como vida recta.

(8) V. Wolfgang Schultz: *Die Sittenlehre des Zarathustra,* en el anuario de f. J. de la Universidad de Viena, 1913.

Este concepto del gobierno se encuentra en la doctrina de Zarathustra y en los Upanischadas indios. También entre los viejos chinos, no arios: el gobierno significa para ellos la prosecución del Taos celeste. Lo encontramos igualmente en la iglesia cristiana con su doctrina básica del *corpus Christi mysticum* (9).

No hace falta comentario alguno para comprender que todas estas ideas no tienen carácter socialista, sino que representan más bien lo contrario. Solamente en la supresión de la familia y de la propiedad, en la clase escogida de los gobernantes (y sólo en ella), pueden verse pensamientos propios también del socialismo. En Platón, sin embargo, conservan un sentido bien distinto (10).

Apéndice acerca de la escolástica.

Encontramos un concepto semejante del gobierno en todas las construcciones filosóficas del idealismo objetivo. Así, en la escolástica medieval, en el maestro Eckehart (11) y en el idealismo alemán, por ejemplo, en Baader (12) y Hegel.

En este sentido ha de entenderse a Tomás de Aquino cuando dice que el bien no es tal por institución—*ex institutione* (θέσει)—de los hombres, sino *per se (natura,* φύσει). También esta doctrina marca la dirección de "arriba abajo", no de "abajo arriba". El bien es ley de la naturaleza, *lex naturalis,* derecho natural; pero no en sentido naturalista (naturaleza no significa el concepto global de la causalidad mecánica, de las leyes físico-matemáticas). Por el contrario, el bien o la ley moral natural descansa en la participación, *participatio* (μέθεξις) en ley eterna divina, la *lex eterna (derecho natural divino).* Mediante la aplicación del derecho natural—derecho natural que representa la participación en la ley divina—, que las circunstancias históricas hacen tan variable e incierta, resulta la *lex humana,* lo que hoy llamaríamos "derecho positivo".

(9) Scheeben: *Die Mysterien des Cristentums.* 1911.

(10) V. W. Andreae: *Der sogennante Kommunismus in Platos Staat. Schmoller Jahrbuch.* 1925, pág. 1.047. Spann: *Hanpttheorien der Volkswirtschaftslehre,* pág. 128.

(11) *Meister Eckhart,* edición Pfeiffer. 1857. Nueva impresión: Göttingen, 1906; véase págs. 49, [25], 501, 385, [27].

(12) En la colección *Herdflamme.* Jena, 1926, vol. 14, pág. 766.

Vista a la luz de Platón la filosofía social de Santo Tomás, se ofrece también como un idealismo objetivo. Existe un algo supraindividual, un espíritu objetivo anterior a los individuos y en el que éstos participan. Es el mismo descenso de la idea y el mismo concepto del gobierno.

Esto debe de extrañarnos tanto menos cuanto que la Edad Media es la época en que se encarnan los rasgos fundamentales del Estado platónico (13). La clase de los sabios, en forma de *estado clerical*, nutrido libremente a través de todas las capas sociales, dirigía la vida del Estado y de la sociedad, ya de una manera inmediata (con las instituciones políticas de los príncipes de la Iglesia y de los Papas), ya mediatamente (por la suprema dirección espiritual de la vida y el prestigio de que gozaba la clase); la *santidad* y la *sapiencia* constituían los ideales de la clase. Seguía la clase de los guerreros, o de los *caballeros*, que administraban el Estado en la guerra y en la paz y cuyos ideales eran el *valor* y la nobleza de sentimientos. Derivado de él, pero con cierta independencia, ya que presenta una jerarquía interna, es decir, se halla *a su vez articulada en clases*, la burguesía y, por lo menos en parte, los labradores. Pero todavía muestran con más claridad esta vertebración platónica del Estado las órdenes de carácter mixto, no exclusivamente espirituales, en especial las órdenes de caballería.

Dice Willmann (14): "las órdenes de caballería de la Edad Media, la misma orden de los caballeros teutónicos en Prusia, fundadora de Estado, gozaban de una constitución tan distante de la platónica. La sustancia ideal en que se asienta todo, la doctrina suprema, es la cristiana, representada por los sacerdotes que, en ese sentido, poseen la dirección en el Estado de las órdenes caballerescas. En su formación siguen las mismas etapas que los jefes de la comunidad platónica: a la educación musical corresponde la formación gramatical de los oblatos; a la etapa matemática media corresponde el *cuadrivium*, y al pináculo dialéctico, los estudios teológicos. Todo lo que se refiere al servicio divino y a la vida religiosa se fija desde el centro, aquí Roma en lugar

(13) Indicado ya por Ranke: *Historia Universal*. Leipzig, 1898, 1 volumen, cap. VIII, pág. 239.
(14) Willmann: *Historia del Idealismo*, I, 2.ª edición, 1907, pág. 456. Véase también Andreae, II, 2, pág. 150.

de Delfos. Los caballeros hacen las veces de los φύλακες, como miembros de la orden sin familia ni propiedad; a la formación gimnástico-musical de los φύλακες, se puede comparar la preparación de los caballeros; las comidas en el refectorio corresponden a las syssitias. A la clase que ocupa el tercer lugar en Platón corresponde la de los laicos, en vínculo con los señores mediante la religión, pero sin tomar parte en el gobierno. Las clases directoras no son hereditarias, sacerdotes y caballeros encuentran sus sucesores en el estado laical, siendo lo que decide las cualidades personales. El interés político se halla contrapesado por el aspecto contemplativo de la orden; así, muchos caballeros, luego de haber ejercido durante largos años en un bailío o marca las tareas gubernamentales encomendadas por los jefes de la orden, vuelven a la celda claustral, y un ideal parecido, de unión de la acción y de la contemplación, expone Platón".

La historia demuestra claramente que el Estado propugnado por Platón no es una utopía, sino que ha sido realizado, en algunos de sus rasgos, aun en los Estados más desfigurados, en las tiranías lo mismo que en las democracias, por la misma razón que el cuerpo enfermo vive de la salud y no de la enfermedad.

II. La filosofía social del empirismo.

1. *La epistemología y la psicología del empirismo.*

El empirismo pretende referir todo el saber humano exclusivamente a la experiencia (ἔμπειρος, sabedor). Pero todo depende del concepto de experiencia. El empirismo cree que los hechos son percibidos en la experiencia cada uno de por sí, en su ir y venir, es decir, como meras determinaciones concretas, no como expresión de algo suprasensible que se manifiesta en ellos. Semejante concepto de la experiencia tiene que limitarse, naturalmente, a las impresiones de los sentidos, a la experiencia sensible. Porque si se excluye lo suprasensible no nos queda más que lo puro sensible. De aquí que todo empirismo tenga sus raíces últimas en el sensualismo, y es en sí mismo sensualismo y, por consiguiente, naturalismo.

Esta concepción, en el fondo, es la propia de los *nominalistas*,

que pueden ser considerados como predecesores de los empiristas modernos. Entre los más importantes: Hobbes: *Leviathan,* 1651; una selección en el volumen 157 de la Biblioteca Filosófica, editada por Frischeisen-Köhler; Locke *(Essay concerning human understandig,* 1790); Hume *(Investigaciones acerca del entendimiento humano,* 1776); Condillac, Voltaire, Holbach, Helvetius, Lamettrie, Rousseau; empiristas son también los positivistas, que pretenden distinguirse de aquéllos—algunos expresamente materialistas—por una mayor reserva: Comte *(Cours de la philosophie positiv.,* París, 1830-1846, 5 vols.); L. Feuerbach: *Wesen des Cristentums,* 1842; J. St. Mill *(Logica,* 1843); Ricardo Avenarius *(Kritik der reinen Erfahrung,* 2.ª ed., 1907); E. Mach: *Analyse der Empfindungen,* 4.ª ed., 1903.

La teoría del conocimiento del empirismo es también sensualista. Puede ser caracterizada con el conocido principio: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* (15). Este principio significa que el espíritu humano no posee ninguna otra fuente de conocimiento que no sea la experiencia sensible. El espíritu humano es una *tabula rasa,* se comporta en pura pasividad, recibe las impresiones de los sentidos sin añadir nada propio a la experiencia (no posee ningún *a priori).* El pensamiento se nutre de imágenes del recuerdo y de sus asociaciones, derivaciones y sublimaciones de las impresiones sensibles. Las representaciones de carácter general o conceptos son, en realidad, representaciones individuales. El pensar es un acontecer, como otro acontecer cualquiera de la Naturaleza. Las leyes que rigen este acontecer son las de asociación. El concepto de verdad resultante es *sensualista,* ya que el contenido del conocimiento procede de la experiencia sensible; *positivista,* ya que ese contenido es producto exclusivo de hechos positivos; *relativista,* ya que los contenidos de la experiencia son variables y la verdad no puede ser sino relativa; *subjetivista* (es decir, individualista), ya que el sujeto individual es quien realiza la experiencia y crea el conocimiento; finalmente, es *escéptica,* porque se duda de la posibilidad de la verdad. Con un gesto de reserva los modernos califican su escepticismo de "agnosticismo", "no conocemos", en lugar de "dudamos".

(15) El principio se halla en Aristóteles, pero tiene un sentido muy distinto, pues el concepto *intellectus agens* corresponde al *a priori* kantiano.

A esta liquidación del concepto de conocimiento y de verdad corresponde la liquidación del concepto de alma. Las ideas mecanicistas acerca de la Naturaleza, que la consideran como un remolino de átomos, se trasladan al campo de los fenómenos anímicos. El alma no es más que un amasijo de representaciones (Hume: *bundle or collection)*. El "yo" no es más que el tránsito de una representación a otro. No existe un yo, no existe una unidad independiente, sustancial, permanente de las representaciones. El alma se resuelve en una mecánica asociativa—teoría "maquinista" del espíritu. Lamettrie llama al hombre máquina (16) ; Condillac (17) establece la famosa comparación de la estatua de mármol que va recibiendo sucesivamente los sentidos; se enriquece así su caudal de sensaciones, que son reproducidas y combinadas, lo que da origen a la mecánica asociativa. El yo constituye la totalidad de las impresiones sensibles. Al lema *l'homme machine* corresponde *le monde machine* de la teoría mecánica o maquinista del mundo (Holbach, *Système de la nature*, 1770; más tarde: *La teoría cosmogónica* de Laplace). La mecánica asociativa excluye toda voluntad libre. Porque las representaciones que se presentan y desaparecen a tenor de las leyes de asociación llevan en el tono placentero o desagradable los pesos o motivos que impulsan acabadamente el obrar humano. La mecánica de los pesos de placer y desagrado determina el obrar.

2. *Filosofía de la sociedad.*

La filosofía social del empirismo coloca consecuentemente en el punto céntrico: 1. el individuo; y 2. su sentimiento de placer. La sociedad y el Estado no tienen realidad propia; la única realidad es el individuo. No puede ser de otro modo con arreglo a los rasgos fundamentales del empirismo. Porque sólo los individuos tienen realidad; más exactamente, tampoco el individuo es real en su todo, sino que éste consiste en un torbellino de átomos psíquicos, las representaciones, que encuentran su raíz última en las impresiones de los sentidos. La realidad última de la sociedad la constituyen, por consiguiente, las impresiones sensibles aisladas. Como

(16) *L'homme machine*. Leyden, 1748.
(17) *Traité de sensations*. 1754.

estas impresiones no figuran en cuanto tales sino en aquellas *bundles or collections* de impresiones sensibles y sus derivados que llamamos individuos, nada más natural, obvio e inevitable que considerar al individuo como la única realidad primordial que existe en la sociedad.

a) *Teoría del Estado.*

En consecuencia, la teoría política se concibe como sigue (18): el hombre, en su estado primitivo, vive aislado, como una "bestia que vaga solitaria", según la expresión de Nietzsche. De aquí resulta, en términos esquemáticos, lo que ya indicamos en otra ocasión: aquel estado primitivo impracticable está caracterizado por la "guerra de todos contra todos" y el "miedo de todos por todos". Se pone término a este estado con la celebración de un acto político, el contrato primitivo. En él cada uno renuncia a una parte de sus derechos para asegurarse la otra parte (propiedad y seguridad) de una manera menos penosa y más completa (por consiguiente, por egoísmo). Se busca un soberano que vigile el cumplimiento del contrato. El soberano es el Estado. De donde se sigue: 1. El Estado es una ficción, no le corresponde una realidad en sí, sino que se deriva de los individuos. 2. El Estado es algo estrictamente externo y útil; porque el individuo sigue siendo, sin Estado, un hombre, un individuo espiritual y moral; el Estado, al garantizarle la propiedad y la seguridad, le proporciona solamente utilidad exterior, condiciones externas de vida. Hay que reconocer que ésta sigue siendo todavía la opinión corriente y la que se enseña en la mayoría de los manuales. Nada más natural y sobreentendido en la práctica política y en la ciencia universitaria que esta idea de que el Estado se compone de los ciudadanos, que son los que lo integran y construyen (idea expresada también en el derecho electoral de nuestros días); y también que la misión del Estado no es otra que proporcionar auxilio ex-

(18) En este sentido ya Hobbes, pero también sus predecesores y continuadores hasta Comte, J. St. Mill y casi todos los manuales. Estos últimos silencian vergonzosamente la teoría del contrato y del empirismo puro, *pero las conservan en sus conceptos fundamentales.* Es cierto que en Hobbes y en otros se hacen salvedades antiindividualistas, pero ello no cambia la naturaleza de los principios fundamentales.

terno a los individuos. La vida espiritual, se cree, no puede tener otro escenario que la conciencia de cada individuo; el Estado queda fuera de juego. Siguen luego, consecuentemente, otros conceptos, como el de soberanía popular, pero no podemos desarrollarlos aquí.

No se trata en esta teoría jurídico-natural del Estado de si éste ha nacido *históricamente* de un contrato, sino de si es necesario concebirlo como subsistente en virtud de un contrato de los individuos.

b) *Teoría del derecho.*

A esta teoría del Estado corresponde una teoría jurídica. La esencia del derecho es fijada en ésta forma: que la libertad de cada cual sea limitada lo menos posible por la libertad de los demás. Este es todavía el concepto del derecho en Kant. Pero, por su sentido, este concepto sigue siendo valedero para toda filosofía social de carácter empirista y para la escuela neo-kantiana.

Semejante definición del derecho está absolutamente justificada. Si el individuo constituye la realidad primordial, originaria, el principio político supremo habrá de ser: *libertad para los individuos.* Y si el Estado es una asociación de individuos (que conceptualmente, y acaso históricamente, son anteriores a él), se explica que la asociación política se establezca de tal modo que permita a los individuos la mayor cantidad posible de libertad. Esto se realiza mediante el derecho. El derecho justo de los empiristas busca el grado más alto de libertad individual. Mediante la mayor libertad posible, es como mejor se favorece, o como menos se impide (19) el desarrollo de aquella realidad que constituye la fuente auténtica del Estado, el individuo. Con igual consecuencia debe decirse que el derecho es algo exterior y utilitario. A la exterioridad del Estado corresponde la heteronomía del derecho. Por el contrario, la moral es autónoma, en correspondencia con la autarquía o autodeterminación del ser humano, independientemente de la colectividad.

(19) Para más detalles acerca de los principios de *libertad, igualdad y fraternidad,* en su contenido sociológico, véase mi libro *Der wahre Staat,* págs. 23 y 54.

c) *Teoría de lo moral.*

A tenor de la teoría psicológica, el principio fundamental de la moralidad no puede ser otro que el sentimiento de placer; y a tenor de su teoría de la sociedad este sentimiento es el del individuo. Como no existe en realidad un alma, sino meras representaciones, subrayadas de placer o dolor, y el mecanismo de las magnitudes de placer y dolor asegura siempre aquel obrar del individuo que represente para él placer máximo, se sigue que la teoría moral no podrá hacer otra cosa que tener en cuenta esta ley esencial de la vida psíquica, reconociendo al placer el valor decisivo (hedonismo). Al mismo resultado se llega partiendo de la sociedad. Sociedad y Estado no poseen realidad propia, se derivan del individuo, así que no representan más que un rodeo del individuo hacia sí mismo. Ahora bien, si la teoría de lo moral quiere respetar esta ley esencial de la sociedad, tendrá que perseguir el mayor grado de realidad para aquello que constituye la fuente de la realidad del Estado, esto es, el individuo. Desde el punto de vista de la teoría social habrá que perseguir también el grado supremo de placer del individuo. Sin embargo, como la sociedad significa un rodeo del individuo hacia sí mismo, el placer no hay que buscarlo inmediatamente, sino *mediante* la sociedad. Esta mediación proporciona, al mismo tiempo, *permanencia.* De aquí que la ética moral no pueda reconocer como "bueno" (bueno = útil) lo que en cada momento y situación particular sea conveniente para el individuo, sino aquello que le sea provechoso a la larga. Como esta teoría de lo moral pretende ser también una ética social, acaba por aceptar el principio de que la utilidad ha de ser la del mayor número. Por esto podemos considerar como culminación de esta dirección filosófica el famoso principio de Bentham, según el cual lo que decide es la *felicidad mayor del mayor número.* Otro intento de superación de la ética individual consiste en recurrir a los sentimientos de simpatía, a los impulsos sociales, a la compasión. Lo social se funda en hechos psicológicos de los individuos (que, por otra parte, pueden variar a discreción, pues que a nadie se le puede prescribir un impulso, y cada cual puede combatir o cultivar los suyos).

En todos estos casos la moralidad ha roto toda relación con lo

suprasensible y hasta con el mundo espiritual supraindividual, con la cultura.

d) *Teoría de la economía.*

El punto de partida lo constituye el *individuo con su interés.* En Smith y sus continuadores vemos con claridad, por primera vez, la nueva construcción teórica. De esta sección nos ocuparemos más adelante al tratar de los supuestos filosóficos de la economía política.

Lo que persigue el empirismo y constituye su logro es, como se habrá notado, la disolución de todo lo supra-individual:

reducción del concepto de idea;

reducción del concepto de verdad;

reducción del concepto de alma y negación del yo (como la inmortalidad es imposible, el resultado es el ateísmo);

reducción de la conexión de lo moral con lo metafísico (y, como resultado, el utilitarismo);

reducción de la sociedad y del Estado a meros individuos (individualismo);

reducción del objetivismo en subjetivismo;

reducción de la teleología en causalidad mecánica.

Escepticismo, ateísmo, utilitarismo, individualismo, atomismo y causalidad mecánica son las consecuencias capitales de estas reducciones y constituyen los rasgos fundamentales de todo pensar empírico naturalista.

III. Kant.

Kant ha mantenido el individualismo en la teoría moral y política, pero como construye ese individualismo sobre bases no empíricas, proclamando la necesidad de un *a priori* lo mismo para la moralidad que para el espíritu humano en general, ha hecho posible su superación posterior, abriendo el camino a un auténtico idealismo objetivo.

Lo que caracteriza a Kant son las posturas de transición que siempre adopta. No representa la culminación y plenitud de la filosofía, como pretenden las escuelas neokantianas. No obstante, su filosofía representa una hazaña inaudita. Con él el espíritu

alemán se salva por sus propias fuerzas del cieno del empirismo y de la "ilustración". Kant es el primero que en una época completamente empirista e "ilustradora", entregada a oscuras potencias, llena el templo de la ciencia de luz y de dioses.

Para comprender la teoría social y moral kantianas es menester dirigir una mirada a todo el conjunto de su sistema.

Su sistema ha sido interpretado en estos últimos tiempos de diversas maneras, pero siempre con creciente profundidad. Hacia el año 70 se ofreció una interpretación más bien fisiológica (Helmholtz, Fr. A. Lange). En la actualidad, luego de una interpretación logística negadora de toda metafísica (escuela de Marburgo y otras) se han llegado a reconocer nuevamente las raíces metafísicas del pensamiento kantiano (20).

A) Las ideas fundamentales de la teoría kantiana del conocimiento.

1. *El* a priori. *La espontaneidad.*

Kant, al plantear el problema, sigue a su adversario el empirismo. Lo busca en su propio terreno, trasladando así el lugar de las discusiones a la teoría del conocimiento.

El empirismo contesta la pregunta de cómo se produce el conocimiento con la citada fórmula: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu.* Ya Leibnitz había objetado: *nisi intellectus ipse* (21). Se puede decir, en cierto sentido, que la teoría kantiana del conocimiento no es otra cosa que el desarrollo de esa respuesta definitiva: *nisi intellectus ipse.* Kant examina el hecho del conocer en su raíz. Las impresiones sensibles no pueden ser consideradas como fenómenos mecánicos a la manera del sello que se imprime en la cera. De aquí la pregunta fundamental que se hace Kant:

(20) V. Max Wundt: *Kant als Metaphysiker,* 1924; Nik. Hartmann: *Metaphysik der Erkenntnis,* 1925, y los trabajos de H. Heimsoeth, Bruno Bauch, etc. Anteriormente, la concepción metafísica fué representada por Fichte, hijo, y Kuno Fischer *(Kant,* 1.ª edición. Heidelberg, 1860; 6.ª edición, 1928).

(21) Recuérdese la inversión de este principio realizada por Hegel: *nihil ist in sensu quod non fuerit in intellectu.*

¿Cómo es posible la experiencia? El resultado de su investigación es el siguiente: la experiencia es posible únicamente si existe algo anterior a la impresión sensible y sin mediación de ella, es decir, el entendimiento mismo *(intellectus ipse)*, algo preempírico, proto-racional, como lo llamó más tarde Fichte, hijo, un *a priori* como lo llamó Kant.

Kant pretende mostrar la existencia del *a priori* en el pensamiento, distinguiendo entre juicios analíticos y sintéticos. El juicio analítico (todos los cuerpos son extensos) no añade nada nuevo al sujeto; lo contrario ocurre en el juicio sintético (todos los cuerpos son pesados). Como, según Kant, existen juicios sintéticos que no proceden de la experiencia (por ejemplo, todos los juicios matemáticos), esta síntesis no es posible si no es mediante algo preempírico, mediante un *a priori* del entendimiento. Las formas distintas del *a priori* se llaman "categorías" que, como se sabe, Kant derivó de la clasificación de los juicios en la lógica formal. El *a priori* de todos aquellos juicios que expresan la necesidad de la sucesión de los fenómenos "según una regla", constituye la categoría de "causalidad". Otro ejemplo, que vamos a explicar más detalladamente, lo constituye la categoría de "unidad".

El *a priori* del juicio matemático $7+5=12$ es la categoría de "unidad". Desde el punto de vista empírico, $7+5=12$ no es más que una sucesión de "posiciones": ////// + ///// = ////////////. Pero, según Kant, no basta una mera sucesión de "posiciones" para que tengamos la unidad 12 en cuanto tal. Se trata de una acción sintética, síntesis no fundada en material empírico, por consiguiente, una acción apriorista, sintética, es la que crea la unidad 12 como tal unidad, la cual es siempre la misma, aunque coloquemos $4+8=12$, o $6+6=12$. Para que el juicio matemático sea posible es menester que las doce "posiciones" aisladas se muevan en la forma *a priori* del pensamiento representada por la categoría de "unidad". Podemos imaginarnos que un débil mental se figura la seriación /////// + /////, pero no será capaz de abarcar la suma como unidad, es decir, sintéticamente (de modo que las diversas posiciones permanecen caóticamente unas junto a otras y, por lo tanto, no podrá emitir ningún juicio matemático.

Todos los juicios sintéticos puros son *a priori*. Por esto mismo el *objeto* no está ya pensado por el hecho que tengamos una suma de impresiones sensibles. Por ejemplo, quien ve un árbol, verde,

oscuro, duro, cilíndrico, etc., no posee todavía el "objeto". Sólo posee una "rapsodia", un caos de impresiones y caracteres. Solamente cuando estas impresiones y caracteres quedan comprendidos en una unidad mediante la categoría de *sustancia* (produciéndose, por tanto, una síntesis *a priori)*, surge del caos un cosmos, el "objeto" árbol.

Al concepto del *a priori* se enlaza en Kant otro fundamental: el de "espontaneidad". La síntesis se realiza mediante aquella actividad interna del espíritu que Kant denomina "espontaneidad" y Fichte "autoposición". La "síntesis de la apercepción trascendental", como llama también Kant a la espontaneidad de la conciencia, es la que presta unidad a nuestra conciencia en general. La espontaneidad es la que hace que nuestra conciencia no sea tampoco una "rapsodia", sino unidad, en la cual todas las diversas representaciones se acompañan de un yo ("yo" soy quien piensa y hace todo eso).

2. *Crítica del* a priori *kantiano.*

La idea de Kant, según la cual nuestra sensibilidad y nuestro pensar no reciben mecánicamente las "impresiones", sino que éstas suponen ya algo activo en el espíritu; por consiguiente, que a la base del proceso de la experiencia y del pensar se halla un algo preempírico, un *a priori*—quiere decir que les precede lógicamente—, es indiscutiblemente cierta, y, en su forma más general, pertenece a la filosofía idealista de todos los tiempos. Un error incomprensible de las nuevas escuelas consiste en limitarse a buscar en Kant únicamente lo *a priori*. Sin embargo, será una aportación definitiva de Kant el haber conquistado para la filosofía, frente al empirismo, el concepto del *a priori*, con una nitidez y certeza no alcanzada hasta él. En la historia del idealismo encontramos el *a priori* (en forma objetiva) en Platón, con la "idea"; en Aristóteles y la escolástica, con la "forma"; en Hegel, con la "dialéctica" del espíritu (los avances dialécticos del espíritu) y su plenitud en la "idea". Todos estos conceptos representan aquello preempírico, superior, precedente lógico, que, como ha mostrado Kant, hace posible el hecho de la experiencia. Como reza la conocida frase de Aristóteles: "No es la piedra la que está en el alma, sino la forma

de la piedra" (22). También el concepto de actividad interna, de automovimiento, de espontaneidad, que sirve para esclarecer la fuerza sintética y el modo de las formas *a priori* se encuentra en todas las construcciones idealistas. En Platón es el "automovimiento" del alma; en Aristóteles, en forma más determinada, lo que la filosofía escolástica designó como *intellectus agens* (νοῦς ποιητικός).

El defecto fundamental del *a priori* kantiano es la subjetividad. Un *a priori* meramente subjetivo es un concepto que no puede ser pensado por completo. No es apto para constituir un sistema cerrado de conceptos filosóficos. De aquí el concepto de "cosa en sí", que rebasa claramente el *a priori* subjetivo. Pero admitida una "cosa en sí", tiene también que "afectar", como decía Kant, lo cual es también igualmente irrepresentable (porque el afectar supone causalidad y la cosa ya no sería en sí, sino que mantendría una relación categorial con el yo). Y si abandonamos el concepto de cosa en sí, como pretenden los neokantianos, el resultado será el *solepsismo;* además, el *a priori* subjetivo nos lleva a la contraposición irreductible entre "fenómeno" (φαινόμενον) y "cosa en sí (νοῦμενον), error en el que coincide Kant con Hume, como si el espíritu no dispusiera más que del "material" de la experiencia, que no puede ser más que una "rapsodia", un caos y, por lo mismo, sólo *después* puede ser formado por lo preempírico.

Ninguna "teoría pura del conocimiento" puede vencer estas dificultades, como nos lo muestran los esfuerzos de los últimos decenios. Es menester un *a priori* objetivo, ontológico. Los viejos sistemas idealistas habían fundamentado su teoría del conocimiento sobre este *a priori* ontológico, como nos lo muestran las "ideas" platónicas y el concepto aristotélico de la "forma". El idealismo postkantiano había de seguir la misma vía. Fichte inició el nuevo curso. La autoposición del yo representaba para él la cosa en sí; la consideraba, con razón, como aquel punto noumenal desde el cual se puede llegar al mundo objetivo, a la cosa en sí. El yo absoluto, que debe hallarse forzosamente tras la autoposición (espontaneidad) del yo empírico, amplía el *a priori* subjetivo hasta hacerlo objetivo, y, finalmente—en Schelling y Hegel—, convierte la teoría de conocimiento en ontología.

(22) Aristóteles: *Acerca del alma.*

B) La fundamentación de la moral por Kant.

1. *El* a priori *moral.*

Lo preempírico o *a priori,* basado en la espontaneidad de la conciencia (la "síntesis de la apercepción trascendental") constituye el fundamento del concepto kantiano del conocimiento, del concepto del yo en general. Al mismo tiempo la *moral* pisa terreno firme. Porque así como el yo cognoscente posee un *a priori,* lo posee también el yo moral o "práctico". Kant distingue, a la manera tradicional, el conocimiento o razón teórica del querer y del obrar, o "razón práctica". El *a priori* propio de la razón práctica se encuentra separando las motivaciones empíricas (causales, psicológicas) de la voluntad de las motivaciones *a priori.* Las motivaciones empíricas nos las proporcionan los valores de placer y desagrado, los "motivos". Kant se mueve aquí, fundamentalmente, en las vías de Hume y de la mecánica asociativa (Kant concede a los empiristas bastante más de lo justo y posible). Pero esto no representa para Kant más que la serie genética de la voluntad. Además de esta serie genética existe otra: la de las motivaciones del obrar procedentes de la *razón,* del *valor,* del *deber.* La referencia a los motivos ideales de la razón se llama deber (23). El deber o determinación del obrar mediante motivos de razón constituye el *a priori* y goza de preferencia frente a la determinación del obrar mediante motivos placenteros o desagradables del deseo, o determinación empírica. Esta preferencia la expresa Kant con el famoso principio: "puedes puesto que debes"; y "razón pura es por sí sola práctica". Pero como todo acaecer en el mundo de los fenómenos (y también el acaecer psíquico) se halla, según Kant, determinado naturalmente, lo inteligible (ideal, libre) tendrá que presentarse como causación natural. Así se justifica ese método dualístico según el cual lo moral habrá de ser considerado, también, dentro de la causalidad natural, pero conservando, al mismo tiempo, su incardinación dentro de la determinación ideal. De este modo se logra no eliminar por completo el método empirista en la ética.

(23) *Prolegom.,* 113.

Y de manera parecida a lo que, según Kant, ocurre en biología, la idea no reviste aquí, en definitiva, más que una significación reguladora—procedimiento insuficiente extremado hasta el ridículo por la "filosofía del como sí".

El *a priori* de la razón práctica proporciona a los hombres la ley del obrar. La *ley moral* universal, el llamado *imperativo categórico*. La ley moral necesariamente es formal, ya que Kant limita el *a priori* a la forma. Entre las diversas formulaciones del imperativo categórico aportadas por Kant la más connotada es la siguiente: obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer en todo momento como principio de una legislación universal (24). El "motivo de razón", la "validez" o "deber ser" constituye el *a priori* moral y se presenta como obligación en oposición a lo causal del deseo empírico, de la empírica mecánica motivatoria de la voluntad, en oposición a la *inclinación.* (En virtud de esta oposición existe una "amarga verdad", un "deber penoso".) Con terminología hoy corriente se puede hablar de la oposición entre la *serie genética y causal del acontecer psíquico y la serie valiosa o ideal o debida (apriorísticamente).* Esta última es la que convierte el obrar en obrar moral; con la primera permanece en el dominio natural. Las conocidas palabras de Kant en su *Crítica de la razón práctica* expresan gráficamente las ideas fundamentales de su doctrina moral: "Dos cosas llenan mi ánimo con creciente admiración cuanto más pienso en ellas: el ciclo estrellado sobre mí y la ley moral en mí... La visión de una multitud innumerable de mundos destruye mi importancia como criatura animal, cuya materia tendrá que devolver al planeta... La segunda mirada, por el contrario, eleva mi valor como ser inteligente infinitamente, mediante mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible."

2. *El alcance filosófico social de la moral kantiana.*

Mediante su teoría del *a priori* moral Kant ha prestado un servicio tan grande como con su *a priori* teórico. Porque con él ha *sacudido definitivamente el empirismo de los dominios de la éti-*

(24) Véase *Crítica de la razón práctica,* § 7.

ca. Pero, mientras que el *a priori* de la razón teórica coloca un límite a la subjetividad, en este caso el solepsismo, mediante el concepto de "cosa en sí", no existe esta limitación tratándose del *a priori* moral de la razón práctica. La razón teórica es cognoscente mediante un *a priori* subjetivo, pero no por sí sola, ya que necesita de la "cosa en sí"; la *razón práctica es práctica por sí sola.* Así nace ese concepto fatal de la "autonomía de la razón práctica" y de la autonomía moral en general—como algo subjetivo. A esto se enlaza otra consecuencia:

Si el individuo es moral exclusivamente por sí solo, la *pluralidad de individuos es irracional.* En el acaecer moral no existe, propiamente, lo social. *La teoría moral es, primordialmente, ética individual;* sólo secundariamente puede incumbirle la tarea de convertirse en ética social. En este punto la moral kantiana se encuentra en el mismo plano que el empirismo y el subjetivismo de la "ilustración".

La moral kantiana es fundamentalmente individualista. Por esto no puede originar más que un concepto individualista de la moral y de la sociedad. Porque solamente cuando la pluralidad de los hombres constituye una motivación peculiar de lo moral, una motivación que se cierne sobre los individuos, frente a los cuales es algo esencial, preempírico, *a priori,* es posible una ética social.

Las consecuencias se ponen de manifiesto en la teoría jurídica y política. El Estado es para Kant una formación contractual, lo mismo que para el derecho natural individualista. No supone un origen contractual histórico del Estado, sino lógico, y hasta el matrimonio es un contrato. Y lo mismo que para los empiristas y los teóricos del derecho natural, el Estado es una formación extrínseca, no algo íntimo ni moral. El derecho se caracteriza porque se presenta a los hombres, desde *fuera,* con sus mandatos. El derecho es heterónomo, sólo la moralidad es autónoma. La autonomía de la moral se opone a la heteronomía del derecho. La doctrina kantiana domina hasta hoy en la ciencia jurídica universitaria. Niega la unidad entre derecho y moralidad, opinión sostenida con la mayor energía por la escuela neokantiana del derecho.

El impulso personal de Kant era contrario al individualismo. Así se explica que encontremos, entre otras formulaciones del imperativo categórico, la que exige que el principio en que se inspire la decisión moral personal ha de ser valedero para todos, es decir,

ha de ser un principio ético social. Pero se trata de correcciones tardías que para nada influyen en la naturaleza puramente individualista de los conceptos fundamentales capitales. Hay un concepto en Kant que pudo haberle desviado de la subjetividad de la ley moral: el concepto de la conciencia en general. Si este concepto hubiera alcanzado categoría supraindividual, el *a priori* moral hubiese dejado de ser puramente subjetivo; y, en ese caso, la fundamentación de la moral sería primordialmente ético-social; se hubiera encontrado una realidad que se cierne sobre el individuo y que lo abarca, lo forma y lo alberga. El concepto del "sobre-ti" constituiría el punto de arranque de la teoría moral y también de la teoría del conocimiento. De este modo la teoría del conocimiento se apoyaría en una ontología. Claro que de esta forma se habrían cambiado los fundamentos del sistema kantiano.

Llevar a cabo esta transformación será tarea de los sucesores de Kant, especialmente Fichte, Schelling y Hegel, en un trabajo solidario.

IV. El tránsito a Hegel.

Para desarrollar todos los supuestos que encuentran su expansión en el sistema hegeliano sería necesario describir la marcha magnífica de la filosofía alemana desde Kant a Fichte, desde Fichte a Schelling y desde Schelling a Hegel, sin olvidar al genial Baader. Sin embargo, esto nos llevaría demasiado lejos. Nos contentaremos con señalar las transiciones, remitiendo para lo restante a la literatura correspondiente (25).

1. Fichte partió del concepto kantiano de la espontaneidad pura de la conciencia. "El yo se pone a sí mismo." El pensamiento es actividad pura y no recibe su energía, si es permitido utilizar este término físico, de otra parte cualquiera. Por primera vez se toma

(25) Véanse: la introducción de Hans Riehl a los escritos de f. s. de Fichte, en la colección Herdflamme. Jena, 1928. La introducción a los escritos de f. s. de Baader, por J. Sauter, en la misma colección, 1928. *Baader und Kant*, del mismo. *Deutsche Beiträge zur Gesellschafts und Wirtschaftsphilosophie*, vol. VI. Jena, 1928.

Véanse escritos de f. s. de Schelling, edición Manfred Schröter. Jena, 1926; escritos de f. s. de Hegel, edición Baeumler. Jena, 1927. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, 2 vol. Tübingen, 1921 y 1924. Además: Max Wundt: *Fichte*, 1927; Kuno Fischer: *Historia de la filosofía moderna*.

al pie de la letra lo del primado de la razón práctica de Kant, y la libertad es inherente esencialmente a la acción de la conciencia como autoposición. Pero, todavía más, la "cosa en sí" kantiana se convierte en un "yo en sí". La consecuencia, importante para la teoría de la sociedad, es la siguiente: Fichte plantea la cuestión de cómo puede comenzar esta autoposición. Autoposición, actividad, no es posible más que con relación a un objeto y, en este sentido, es un querer. Pero para querer hay que querer *algo*, y para querer algo es menester poseer un objeto, lo que quiere decir que el objeto se halla ya puesto. De este modo todo querer o volición se halla referido a algo anterior. ¿Cómo salir de este círculo vicioso? Solamente, dice Fichte, teniendo en cuenta que el hombre se halla determinado a su vez para la autoposición, para la autodeterminación—mediante una "exigencia" de autodeterminación. Esto no puede ocurrir más que por mediación de otra inteligencia (piénsese en la educación). "Para que exista el hombre es menester que sean varios... Y en cuanto definamos a la perfección este concepto (del hombre) nos veremos forzados a salir de la idea del individuo para aceptar un segundo que pueda explicarnos el primero..." (26).

Se ha realizado el giro decisivo. Se ha captado el "sobre-ti". *La pluralidad de hombres no es ya algo irracional.* La conciencia y el hecho moral no tienen lugar, únicamente, en el individuo, sino que el "otro" constituye una motivación esencial de la conciencia propia. De aquí que el individuo no sea como es accidentalmente, sino que cobra un lugar determinado en el conjunto de todos. En los grandes planes de la Providencia cada cual tiene su destino. Se supera, al mismo tiempo, el *formalismo kantiano en la ética.* Y no sólo de propósito, sino también de hecho, como lo demuestra su *Instrucción para la vida beata* (1806). El gran imperativo categórico de Fichte es "obra según tu destino", que señala a cada uno una posición articulada en el cosmos. La ética se desenvuelve ahora sobre la *base de la religión,* mientras que Kant trató de fundamentarla sin religión.

Paralelo a este curso del pensamiento es otro que lleva a Fichte del *a priori* subjetivo al objetivo, de la teoría del conocimiento a la ontología. El "yo en sí" se muestra en seguida como un yo mera-

(26) Fichte: *Fundamentos del derecho natural,* 1796. Véase mi *Hauptheorien der Volkswirtschaftslehre* (Leipzig, 1928) y la introducción de Hans Riehl a los *Discursos a la nación alemana.*

mente empírico, cuyas "posiciones" hacen referencia a algo superior, al yo absoluto. Como el yo absoluto está por encima del empírico y lo determina y, en cierto sentido, lo comprende, se ha alcanzado el punto de contacto entre la subjetividad y la objetividad.

El paso de Fichte hacia la objetividad no se llevó nunca a cabo de manera unitaria y completamente consciente; así se explica que no extrajera, sino a medias, las consecuencias para la *teoría social*, recayendo constantemente en la doctrina individualista, jurídica y política, de la "ilustración", por lo demás tan combatida por él. El Estado comienza siendo para él nada más que una institución jurídica; más tarde (en los *Discursos a la nación alemana)*, un Estado cultural completo, *institución pedagógica* en el sentido platónico. Pero en este mismo estadio dice Fichte que la misión suprema del Estado sería el resultar ocioso (27). Vuelve, pues, a concebir el Estado como *algo externo*, y propugna el ideal de la "ilustración" acerca de la educación de todos los individuos hacia la perfección y la autodeterminación. Tampoco en la *Teoría de la ciencia* ni en su ontología ha logrado un objetivismo perfecto. Porque no acaba el camino iniciado en su teoría de las ideas con el concepto de "síntesis del mundo espiritual" (28).

2. De este punto arranca Schelling con su filosofía de la Naturaleza. Para Fichte ésta no es más que una limitación del yo. Porque el "objeto" se reduce para Fichte a "determinar" al yo. Schelling explica que la Naturaleza no es algo vacío, no divino. También la Naturaleza tiene carácter de yo, espiritual. Mientras que Kant y Fichte se preguntan: ¿Cómo es posible que yo conozca el objeto, la Naturaleza?, Schelling invierte la pregunta: ¿Cómo llega el objeto, la Naturaleza, a darse a conocer? (29). Respuesta: "Porque posee entendimiento, porque ella misma es espíritu... Aquello donde no hubiese entendimiento no podría ser asunto para el entendimiento, porque lo que no tiene conocimiento mal puede ser conocido" (30). La idea kantiana y fichtiana del *a priori* se orienta decididamente hacia la objetividad, hacia la ontología. Las cosas son in-

(27) Véase edición Riehl (Jena, 1928), pág. 88.
(28) H. Riehl, págs. 60 y 63; Max Wundt: *Fichte*, 1927.
(29) Véase Schelling W. W., sección I, vol. I, págs. 343 y s., 360 y siguientes; Kuno Fischer, *Schelling*, 4.ª edición. Heidelberg, 1923, pág. 318; *Schelling Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*. Jena, 1926, págs. 71 y s.
(30) Idem, pág. 382.

dependientes del yo individual, pero no de los principios trascendentales. Estos se hallan en nuestro entendimiento y en la Naturaleza (31). La Naturaleza representa la marcha escalonada del espíritu, su odisea, donde el hombre encuentra, con la muerte, su patria.

Con esto se corresponde su filosofía de la sociedad, que, desde un principio, no es individualista. La vida de la comunidad representa para él un campo espiritual peculiar, una segunda Naturaleza. El hombre es un miembro del espíritu total y no espíritu individual. El individuo se da solamente en la cadena de las representaciones cósmico-espirituales de lo absoluto. Por esta razón lo problemático no es la sociedad, sino el individuo en ella. El nacimiento de lo finito en lo infinito, del individuo en el todo—éste es el núcleo propio de la metafísica y de la filosofía social de Schelling. *Schelling parte de lo supraindividual-metafísico, y por esta razón, tratándose del hombre, lo primordial es lo social-supraindividual.* Aunque Schelling, que en sus escritos primeros nunca expuso una doctrina moral y social detalladas, no siempre se mantiene en este tono (en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800), se deriva todavía el derecho del *bellum omnium contra omnes*, es decir, individualistamente (32), sin embargo, tal es el sentido de su doctrina. En sus geniales lecciones acerca del método del estudio universitario (1803) el *Estado* se define como organismo objetivo de la libertad (33), rechazando la separación entre el derecho privado y el público. Se afirma expresamente: no hay que concebir el Estado como medio para fines exteriores, sino como la imagen inmediata de la vida absoluta... (34). También en sus últimos escritos se hace valer este criterio decididamente (35).

La concepción de la sociedad de un Novalis (36), de un Adam Müller (37) y los demás románticos (38) se caracteriza por el concepto del "sobre-ti" metafísico y las otras notas que acabamos de indicar.

(31) I, 10, págs. 93-95.
(32) W. W., I, 3, 584.
(33) I, 5, 312.
(34) Idem, 316.
(35) W. W., sección II, I, págs. 582 y s.
(36) *La cristiandad o Europa.*
(37) *Elemente der Staatskunst*, 1809. Edición Baxa. Jena, 1922.
(38) Baxa: *Gesellschat und Staat im Spiegel deutscher Romantik.* Jena, 1922.

V. Hegel (39).

No hay que decir que no pretendemos hacer una exposición de la filosofía hegeliana. Lo oportuno en este lugar es hacer resaltar aquellos puntos capitales necesarios para comprender su filosofía de la sociedad.

1. *El absoluto en la realidad.*

En cierto sentido, la obra de Hegel no es más que el desarrollo de la idea fundamental de Schelling, según la cual el absoluto es lo primordial de la Naturaleza y del espíritu, y se asienta lo mismo en la Naturaleza que en el espíritu. Hegel acoge, además, ideas fundamentales de Fichte y de Baader, razón por la cual es él quien, bien entendido, representa ejemplarmente la unidad del idealismo alemán. El absoluto es para Hegel la "Razón"; de aquí que su doctrina se calificara también, y no con pleno derecho, como "panlogismo" (40). También designa a menudo este absoluto con los nombres de Idea, Espíritu y, algunas veces, Logos. Si Schelling invierte la pregunta kantiana: ¿Cómo es posible la experiencia? ¿Cómo puede ser conocida la Naturaleza?, en su contraria: ¿Cómo es posible que la Naturaleza se dé a conocer?, y contesta: Porque es espíritu, porque lo primordial en ella es lo absoluto como espíritu

(39) La literatura hegeliana ha aumentado recientemente, pero sigue siendo insuficiente en la f. s. Los autores contemporáneos, educados en el neokantismo, la fenomenología y el liberalismo, o sencillamente en el empirismo (por ejemplo, Dilthey), mal pueden justipreciar a Hegel, ya que su empeño metafísico no es muy serio. Por esto, lo mejor es seguir a sus discípulos: J. E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, cuarta edición, 1896. Rosenkranz: *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie*, en la *Philosophischen Bibliothek*, vol. LXXX. Berlín, 1870; el mismo: *Kritische Erläuterungen der Hegelschen Systems*, 1840; Zeller: *Geschichte der deutschen Philosophie*. Munich, 1873; Kuno Fischer: *Sistem der Logik und Metaphysik*, 1909; *Hegels Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1911, 2.ª edición; Karl Phil. Fischer: *Grundzüge des Systems der Philosophie oder Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Erlangen, 1848.

(40) Así, por ejemplo, J. E. Erdmann, en su *Historia de la filosofía*, 2 vols., 3.ª edición. Berlín, 1878, pág. 578.

(espíritu del mundo), Hegel se propone en su lógica y en su filosofía social aportar la prueba de ello para todo el campo de lo real. Este es el gran sentido metafísico que posee la famosa frase de Hegel en la introducción a su *Filosofía del Derecho* (41): *Lo que es racional es real, y lo que es real es racional.* Esto se aplica a la Naturaleza, en el sentido de la teoría de Schelling, y al "espíritu objetivo" (la sociedad) y a la historia. Si el mundo es creación y autoposición del espíritu, entonces no puede ser incognoscible, ni tampoco mero fenómeno, como creía Kant (por eso decía Hegel de la teoría del conocimiento kantiana que era tanto como "aprender a nadar sin meterse en el agua"). Con este profundo convencimiento pronunció proféticas palabras: "El valor por la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición del trabajo filosófico. No hay fuerza alguna en el ser compacto del universo que pueda oponer resistencia a la valentía del conocer; tiene que abrirse ante él y mostrarle sus secretos para regalo suyo" (42). "Quien mira el mundo racionalmente se le aparecerá racionalmente" (43). Reaparecen ideas platónicas, pero no son copias, sino productos independientes procedentes de supuestos muy distintos, creados por la nueva filosofía y la lucha contra la "ilustración". "La esencia aparece—reza otro de los principios de la lógica hegeliana—en íntimo acuerdo con la teoría de las ideas de Platón y la teoría de las formas de Aristóteles". El ser no es para Hegel un mundo fenomenal muerto o insignificante, sino que en él se manifiesta algo esencial.

El punto de vista de Hegel, contrapuesto al de Kant, no significa (lo mismo que el de Schelling) la repudiación del *a priori*, en general, sino únicamente del *a priori* subjetivo. Este queda amplificado hasta convertirse en *a priori* objetivo; el *idealismo estrictamente epistemológico y subjetivo se convierte en ontología e idealismo objetivo.* Aunque ni Schelling ni Hegel lo han verificado en vía conceptual, esto implica para la teoría del conocimiento la vuelta al principio tan antiguo que reza: "Lo semejante se conoce mediante lo semejante." En la cúspide del sistema hegeliano se encuen-

(41) 1821. Nuevamente impreso en la edición de Baeumler de los escritos de Hegel de f. s. Jena, 1927 (*Herdflamme*, vol. II).

(42) V. núm. XIII, 6 y el final de su discurso de posesión de cátedra en Berlín, VI, XL.

(43) *Philosophie der Geschichte*, introducción, edición de Brunstäd (*Reclam*), pág. 44.

tra la gran igualdad que caracteriza a todo auténtico idealismo: lógica = ontología = teología.

2. *El proceso dialéctico.*

La razón es la finalidad última que se realiza a sí misma. Los pasos que lleva a cabo en esta vía nos son ofrecidos, esquemáticamente, por el método dialéctico, no descubierto por Hegel, ya que Fichte se le ha anticipado.

Este método dialéctico, tan combatido, tantas veces usado indebidamente, y, más a menudo todavía, mal comprendido, lleva consigo, sin embargo, una idea fundamental indiscutiblemente justa. Se trata de la idea de contradicción, de contraposición. El espíritu se desenvuelve en sí mismo mediante la contradicción. En la "explicación" la idea es "impugnada", es decir, se le opone lo contrario, la contradicción. Este contrario es "absorbido" mediante la refutación, que hace que la idea inicial cobre una forma más rica, refutadora y acogedora de aquella oposición. Lo mismo ocurre en el "monólogo"; también aquí el pensamiento tiene que someterse a la prueba de las objeciones y, ante ellas, ajustarse y proseguir su camino.

Esta concepción, tan sencilla, del método dialéctico, nos la confirma una conversación de Goethe con Hegel. En las conversaciones de Eckermann, 18 de octubre de 1827, se refiere: "Entonces la conversación giró sobre la esencia de la dialéctica. —No es otra cosa, en el fondo—dijo Hegel—, que el espíritu de contradicción inherente a cada hombre, regulado y metódicamente trabajado, y cuya gran ventaja se revela en la distinción de lo verdadero y lo falso.— Interrumpió Goethe: —Si no fuera porque semejantes artes y habilidades del espíritu se emplean con frecuencia abusivamente para convertir lo falso en verdadero y lo verdadero en falso. —Eso sucede—contestó Hegel—tratándose de personas que espiritualmente se hallan enfermas."

El "concepto" es, según Hegel, la esencia que trabaja en el ser, la esencia interior, activa, que se manifiesta (de forma que el concepto podría ser llamado también *sujeto*, alma), y que avanza por contradicciones. El esquema de estas contradicciones: tesis—antítesis—síntesis; en otras palabras: posición—contraposición—reposi-

ción; afirmación—negación—negación de la negación; ser en sí—ser para sí—ser en sí y para sí. Tomemos el ejemplo siguiente: lo universal (por ejemplo: la especie encina)—lo particular (lo que se desvía de la especie universal)—lo individual (lo que en su particularidad es soporte, a la vez, de lo universal: esta encina determinada); la sustancia—lo subjetivo—lo subjetivo y objetivo al mismo tiempo (en la autoconciencia); lo inconsciente (exclusivamente sujeto, todavía inacabado)—la conciencia (sujeto con objeto)—la autoconciencia (el sujeto se tiene a sí mismo como objeto, de donde: sujeto—sujeto—objeto, esto es, el yo que se sabe a sí mismo como objeto, o el yo que se sabe a sí mismo con el objeto); en sí (lo universal, la sustancia, la cosa en sí); para sí (lo que es todavía para sí mismo, lo subjetivo, lo particular); en sí y para sí (siendo particular encontrarse a sí mismo, sin embargo, como universal, encontrar en cada cosa individual el concepto, lo universal, la autoconciencia en el pensar).

Todos estos ejemplos nos muestran que el método dialéctico no es un juego vacío, como se cree hoy día, sino capaz de hacernos inteligible la naturaleza de la contradicción, porque busca siempre la unidad superior a la dualidad contradictoria.

Carlos Marx abusa del procedimiento dialéctico. La dialéctica no tiene sentido más que cuando el espíritu se pone a sí mismo su objeción, su contradicción, y transita a través de ella; por eso es absurdo suponer en un proceso *puramente mecánico* la "contradicción" (antítesis) y el "paso a través de la contradicción" (síntesis). Porque ¿cómo es posible que en un acontecer mecánico que, por definición, no posee sentido, ni pensamiento, sentimiento o valor (de lo contrario no sería mecánico), se produzca una contradicción plena de sentido y la superación de la misma, la síntesis? Este es el gran abuso cometido por el *materialismo histórico,* que trata de determinar la evolución de la humanidad, pretendidamente según el método dialéctico, mediante leyes mecánicas: 1.ª época: tesis, comunismo primitivo (producción y consumo en común); 2.ª época: antítesis, negación (propiedad privada, forma suprema: el capitalismo, producción privada, consumo privado); 3.ª época: síntesis, negación de la negación: comunismo depurado del porvenir (producción en común, consumo individual).—El tránsito de la segunda a la tercera época, de la negación a la negación de la negación, es provocado especialmente por la ley mecánica de "concentración"

del capital, que actúa con necesidad natural. Según Marx, esta ley producirá automáticamente la colectivización de la economía, y la nación proletarizada en su totalidad se verá pronto frente a unos cuantos magnates capitalistas, y los proletarios, finalmente (por lo mismo que, según el materialismo histórico, las ideas proceden del ambiente, especialmente del económico, presunto "fundamento" de la sociedad), expropiarán a los expropiadores.

Paralelamente Engels y Marx han sacado otras consecuencias dialécticas: en el Estado primitivo falta la familia o hay promiscuidad (a la ausencia de la propiedad corresponde la de la familia); familia (primero matriarcal, luego patriarcal); amor libre de la persona (en el comunismo del porvenir).—Como se sabe, la etnografía ha demostrado que, primitivamente, no ha imperado la promiscuidad, y que el matriarcado, que se supone tránsito obligado de la promiscuidad a la familia patriarcal, tampoco ha dominado en todos los grupos culturales (44).

Hay que afirmar rotundamente que semejante enormidad metódica apenas si tiene que ver algo con Hegel. Marx no lo ha comprendido nunca, y el hecho de haber revertido lo espiritual en lo mecánico-material conservando al mismo tiempo las categorías puramente espirituales (los tránsitos dialécticos) sin provocar, por ello, la desestima general, pone bien de manifiesto la profunda decadencia de la educación filosófica en la época que sigue a Hegel y a sus discípulos, época del liberalismo y del socialismo, que cuenta hasta nuestros días (45).

Como crítica del método dialéctico hay que hacer resaltar que su defecto propio reside en ese su comienzo con la simple "posición a la que se sigue la contraposición y la reposición" (defecto que se remonta a Fichte). Cada todo comienza siempre con la síntesis, para que, de este modo, en la *primera posición estén contenidas todas las posiciones posteriores, colocadas todas las oposiciones y efectos posteriores*. Sólo si todo está colocado ya al principio puede seguirse y desenvolverse todo. Nos sirve de ejemplo lo mismo la semilla de una planta que el núcleo de un sistema de pensamientos,

(44) V. Schmit y Kopper: *Völker und Kulturen*, I. Regensburg, 1925.

(45) Una exposición y crítica exactas del aparente hegelianismo de Marx y de todas sus otras doctrinas, en mi libro: *Der wahre Staat*, segunda edición. Leipzig, 1923, pág. 131.

la ocurrencia, la primera chispa de la inspiración, que lleva ya consigo todo lo que luego ha de venir.

Otro error de la dialéctica es haber concebido la "oposición" demasiado mecánicamente, demasiado en + y —. Si el todo está puesto como totalidad germinativa de sus desarticulaciones y articulamientos (por tanto, como "síntesis", se reconocerá que estas desarticulaciones y articulamientos progresivos no se suceden propiamente como negación ("contradicción" en sentido estrecho), sino más bien como una distensión esencial, como una diferenciación *articular, orgánica* y, por tanto, no se trata de una negación pura y simple, sino de una negación relativa, ya que es completadora.

Finalmente, la "deducción" que Hegel y sus discípulos emplearon precipitadamente, no puede ser utilizada más que teniendo seguridad del *todo,* cuando se puede contemplar por encima del orden de desarticulación y articulamiento (lo que no se consigue sino mediante la inspiración). Pero también en este punto cabe defender y admirar a Hegel; porque, en principio, es posible la deducción de los miembros de una serie contradictoria. Claro es que su amplitud tendrá que corresponder a la seguridad y riqueza de la inspiración.

3. *La filosofía del espíritu.*

La tercera sección del sistema hegeliano está compuesta por la filosofía del espíritu. De sus tres partes, espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto, no nos corresponde hablar más que del espíritu objetivo, del que forma parte, según Hegel, la filosofía de la historia.

a) *La esencia de la libertad.*

Hegel determina como esencia universal del espíritu, la *libertad* (46). Así como la gravedad es la sustancia de la materia, debemos decir que la sustancia, la esencia del espíritu es libertad. La libertad es lo único esencial, verdadero del espíritu (47). La materia, por naturaleza, es una disgregación, una separación en el espacio, y

(46) Hegel: *Philosophie der Geschichte,* edición Brunstäd *(Reclam),* página 51.
(47) Idem.

todo lo que se halla disgregado, no posee su centro en sí mismo y busca ese punto medio, su unidad, fuera. Otra cosa ocurre con el espíritu. Este consiste precisamente en tener el centro en sí mismo, no posee la unidad fuera de sí, sino que la ha encontrado; él está en sí mismo, dentro de sí. La materia posee su sustancia fuera; el espíritu es un *estar dentro de sí mismo*. Y en esto consiste la libertad. Porque si soy dependiente, me refiero a otro que no soy yo; soy libre cuando estoy completamente dentro de mí (48). En una conclusión lógica—para aclarar lo dicho—, sus miembros, la premisa mayor, la menor y la conclusión, no necesitan que lo suyo les sea determinado desde fuera ("determinado" significa aquí tanto como "válido"). La premisa mayor tiene validez por sí misma y no por otra cosa fuera de ella. Nada puede penetrar en ellas desde fuera, se hallan encerradas en sí mismas como en un círculo mágico. Y al estar determinadas estrictamente por sí mismas, son libres. El espíritu no puede ser determinado más que en sí mismo y por sí mismo; el estar dentro de sí mismo, como dice acertadamente Hegel, constituye su esencia, y de aquí que su esencia sea libertad. Es imposible que sea otra cosa. El espíritu se halla determinado únicamente en sí mismo y no puede serlo desde fuera, porque ninguna deducción puede enderezarse violentamente desde fuera si no es justa, o falsearse en caso contrario.

Si examinamos la literatura de los cincuenta últimos años sobre el libre albedrío, nos encontramos que apenas si se ha reparado en esta gran teoría de Hegel. Plantean el problema partiendo del empirismo. Empíricamente, el acaecer natural está sometido a la causalidad mecánica y es, por consiguiente, mecánicamente necesario o "determinado". ¿Qué será lo contrario de esto? Lo indeterminado. Y la teoría de la libertad de la voluntad y del espíritu se encierra en esta falsa oposición entre "determinación" y "libertad", que, así entendida, sería nada más que *absoluta arbitrariedad*. Pero no se tiene la menor idea de que el espíritu no puede ser afectado por nada que no sea espíritu, siendo, por tanto, libre en sí mismo cuando, como ocurre en el pensar lógico impecable, se determina a sí mismo unívocamente. Más tarde, cuando nos ocupemos de la estructura interna del espíritu, haremos ver cómo es una cuestión falsa la de la determinación del espíritu mediante "motivos" (sen-

(48) Idem, 52.

timientos de agrado y desagrado que actuarían mecánicamente como magnitudes), y que más bien, el espíritu, en su estructura interna, pone cada vez el A al que ha de seguir su B.

La teoría del espíritu de Hegel culmina en la teología. "La doctrina de la trinidad expresa que Dios es espíritu, y que está en su naturaleza el revelarse en un mundo permaneciendo, sin embargo, dentro de sí", con lo que se excluye el panteísmo (49). De aquí también la inversión: del concepto (del espíritu) se sigue la existencia de Dios. Así hay que entender la gran renovación que Hegel lleva a cabo de la prueba ontológica de la existencia de Dios (50). Los autores han pasado de largo sobre este punto. No podemos extendernos en más detalles.

b) *El espíritu objetivo.*

Dejando de lado su "Antropología" (el espíritu como alma y vida determinados naturalmente), su "Fenomenología" (el espíritu subjetivo como conciencia, el espíritu a diferencia de la naturaleza) y su "Psicología" (teoría del conocer y del querer), vamos a ocuparnos de la parte central de su filosofía social, la teoría del espíritu objetivo, que sus discípulos designaban, la mayoría, como "Etica" (en un sentido más amplio que el corriente hoy día) y que él, por su parte, llamó también "Filosofía del derecho" (51).

Hegel se ocupa del espíritu objetivo después del subjetivo (52); pero esto no quiere decir que el espíritu subjetivo produzca el objetivo o tenga preferencia sobre él, precediéndole lógicamente. Hegel realiza un giro seguro y magnífico hacia el objetivismo, concibiendo el espíritu objetivo, no como suma de espíritus individuales, sino como manifestación de lo universal, de lo absoluto (53).

(49) Zeller: *Geschichte der deutschen Philosophie.* Munich, 1873, página 832.
(50) *Enzyklopädie,* § 51.
(51) *Grundlinien der Philosophie des Rechtes.* Berlín, 1821. Nueva edición de A. Baeumler en los escritos de f. s. de H., 1.ª parte. Jena, 1927. En la *Enzyklopädie* no se llama filosofía del derecho, sino teoría del espíritu objetivo. Véase § 483.
(52) Véase *Enzyklopädie,* § 387 y s. y § 483 y s.
(53) Por eso la determinación nominalista del espíritu individual

Hegel distingue dentro del espíritu objetivo las siguientes etapas:

> *A)* El derecho, en el sentido de derecho abstracto o formal.
>
> *B)* La moralidad, o hecho subjetivo del acaecer moral, el lado subjetivo de la "eticidad"; la verdadera "eticidad" reside en lo objetivo, no en lo subjetivo, y, por esto, se reserva el nombre para la primera.
>
> *C)* La eticidad, esto es, la totalidad de las formaciones morales, a saber: *a)* la familia; *b)* la sociedad civil; *c)* el Estado. La eticidad culmina en el Estado y en la historia temporal del espíritu objetivo, por cuya razón ocupa un lugar especial:
>
> *D)* La historia, de la que trata en la *Filosofía de la historia* (la filosofía de la historia es, a su vez, tratada por Hegel como introducción a su *Filosofía del derecho;* pero sus lecciones sobre la materia fueron publicadas como obra autónoma después de su muerte).

Hegel no define el espíritu objetivo con plena claridad (54). Pero no nos equivocamos si afirmamos que el espíritu objetivo no es otra cosa que lo universal en la voluntad de los individuos. Lo "universal", esto es, lo objetivamente verdadero y justo. El espíritu objetivo de Hegel es la voluntad como voluntad que piensa lo uni-

como «conexión de efectividad» (Dilthey) nadie tiene que ver con Hegel y es un concepto contradictorio. De la suma de los individuos nunca sale un algo objetivo verdad. Dilthey: *Aufbau der geschichtliches Welt,* 1910, página 83.

(54) En la *Enciclopedia,* § 483, se dice: «El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que es solamente en sí; de este modo, se asienta en el terreno de la finitud y su racionalidad real conserva el lado de manifestación externa. La voluntad libre lleva inmediatamente la diferencia consigo, porque la libertad es su determinación y fin interno, y hace relación a una objetividad exterior predada, que se escinde en lo antropológico de las necesidades particulares, en las cosas de la naturaleza, externas, que son para la conciencia, y en las relaciones de voluntad individual a voluntad individual, que es la autoconciencia de las mismas como distintas y particulares; esta parte constituye el material externo para la existencia de la voluntad.» Hegel, al decir que el espíritu objetivo es él en *sí* del espíritu absoluto, quiere decir: el espíritu objetivo es el organismo social-moral, en el cual, como relativamente externo que es, se manifiestan por primera vez los contenidos del espíritu absoluto (arte, religión, filosofía).

versal. *En la medida en que las acciones individuales realizan lo universal, no son ya espíritu subjetivo, sino objetivo; están llenas de él.* La comunidad de juicios y acciones de los individuos—puede también explicarse así el pensamiento de Hegel—no es una resultante, una coincidencia secundaria y casual; ese común o universal es más bien lo que rige la formación de los individuos y eleva la individualidad a lo universal. Por esta razón habla Hegel del *capricho del pensar propio* (55), expresión atrevida de una verdad muy profunda, que elimina todo subjetivismo e individualismo superficial. El mismo sentido corresponde a esa famosa expresión, tan combatida: "la astucia de la razón". "La astucia de la razón es que se sirve de las pasiones, con lo cual sufre menoscabo y daño aquello por lo cual existe" (56).

Nuevamente, partiendo de otros supuestos y siguiendo vías distintas, se reproduce la doctrina platónico-aristotélico-escolástica de la participación *(participatio*, μέθεξις) de los individuos en la idea o forma. Lo que cabe preguntarse es en qué medida ese concepto se mantiene, por sí mismo, en pie y si, de paso, el concepto de individualidad ha sido comprendido con bastante profundidad (57).

La pregunta que a continuación se hace esta teoría es la siguiente: ¿De qué modo se logra lo universal en las voluntades individuales? (58). La respuesta de Hegel es como sigue: 1. El individuo se encuentra, primeramente, con impulsos e inclinaciones, y se decide con ellos. Formalmente, es libre; pero, realmente, reina la casualidad, lo que quiere decir *arbitrariedad;* 2. Se libera de lo accidental *cuando la voluntad se eleva hasta el pensamiento* y presta a sus fines la *universalidad* inmanente (el pensamiento es pensamiento de lo universal). Una idea capital de la filosofía social de

(55) *Propädentik*, pág. 6.

(56) *Philosophie der Geschichte*, Brunstäd, 70. La idea de «la astucia de la razón» ha sido recogida por Goethe. «Es menester destruir al hombre. Todo hombre extraordinario tiene una misión especial, que está llamado a realizar. Si la ha realizado, ya no hace falta sobre la tierra en esta forma, y la Providencia lo emplea nuevamente para otra cosa. Pero como aquí abajo todo ocurre por vía natural, los demonios le van poniendo zancadillas, hasta que cae. Así ocurrió a Napoleón y a otros muchos...» Goethe a Eckermann, 11 mayo 1828.

(57) Véase la crítica en mi libro *Schöpfungsgang des Geistes*, 1928, páginas 462 y 513.

(58) Véase *La filosofía de la historia*, de H., § 7 y s., especialmente párrafo 21. Además Fichte, d. J. a. a. v. J., 189 y s.

Hegel es que la voluntad se convierte, mediante el pensamiento, de subjetiva en objetiva. "Objetiva", lo que quiere decir que se hace voluntad racional: espíritu objetivo (así alcanza su plenitud). Hegel lo expresa en este párrafo de su *Filosofía del derecho:* "Esta autoconciencia que, mediante el pensamiento (de lo universal) se comprende a sí misma como esencia (= abarca lo esencial, se eleva hasta la esencia o lo universal), desligándose así de lo accidental y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de la eticidad" (59).

El espíritu objetivo, podemos decir, es el mediador entre el espíritu individual y el espíritu absoluto. Mediador, porque procura los contenidos esenciales del espíritu absoluto: arte, religión, filosofía; mediador, porque en el proceso ético conforma el espíritu absoluto en espíritu subjetivo. Así se comprende que Hegel separe la teoría del espíritu absoluto—que abarca arte, religión y filosofía—de la del espíritu objetivo, y que se ocupe de ella aparte, como conclusión de todo su edificio conceptual.

No es este lugar oportuno para ocuparnos del contenido de la teoría hegeliana del espíritu objetivo. La teoría del derecho formal o abstracto se ocupa: de la propiedad, del contrato, de la *injuria;* la teoría de la moralidad, es decir, del proceso moral subjetivo, se ocupa: de la premeditación y de la culpa, de la intención y del acierto, de la conciencia, del bien y del mal; por último, la teoría de la eticidad se ocupa de aquello que ha de constituir más tarde el contenido principal de la ética o de la sociología: 1, la familia (matrimonio, patrimonio, educación de los hijos, disolución de la familia); 2, la sociedad civil (sistema de las necesidades—en parte, economía política en el sentido smithiano; pero manteniendo, sin embargo, la idea del vínculo corporativo estamental de la economía—, la administración de justicia y organización de los tribunales, la policía, es decir, la asistencia o cuidado del bienestar); 3, en último término, el Estado (derecho político interno, derecho político externo, filosofía de la historia, esta última como apéndice nada más). Vamos a fijarnos en algunos extremos importantes.

El bien está incluído en lo universal; el mal, en lo particular, en lo individual, ya que se encuentra en oposición con lo univer-

(59) *Rechtsphilosophie,* § 21, *Lasson,* pág. 38.

sal. "El *origen del mal* reside en el misterio, esto es, en lo especulativo de la libertad, en la necesidad de evadirse de la *naturalidad* de la voluntad y de colocarse interiormente contra ella. Es esta naturalidad de la voluntad la que, insoportable como contradicción de sí misma y consigo misma, aparece en esa oposición, y es esta particularidad de la voluntad la que se define luego como mal" (60). Encontramos un eco de Jacob Böhme y Schelling, cuyas ideas, sin embargo, se hallan fundidas admirablemente con la doctrina que identifica el absoluto con la razón (panlogismo).

Ya se sabe la gran idea que Hegel se hace del Estado, como síntesis (y, no obstante, lo primordial) de todas las etapas inferiores. "El Estado es la realidad de la idea moral (61); el Estado... es el todo moral, la realización de la libertad... (62); el paso de Dios por la tierra" (63). Según Hegel—y en esto coincide con Platón—, el Estado, como moralidad objetiva—eticidad—, es anterior a la moralidad subjetiva—moralidad—, en oposición a Kant y a los subjetivistas. Así, claramente, en el siguiente párrafo: "El fin del Estado radica en que lo sustancial [es decir, la verdad] rija en el obrar efectivo de los hombres y en su sentir, y se halle presente y se mantenga a sí misma" (64). "Nosotros decimos, sólo que de una manera más general, lo que Platón al afirmar que el fin del Estado consiste en hacer mejores a los ciudadanos" (65).

Con esta construcción ingente Hegel ha desarrollado por completo lo que sus predecesores no hicieron más que iniciar y tantear. El Estado no es ya en modo alguno algo exterior; se ha eliminado el subjetivismo y han desaparecido las doctrinas del contrato primitivo y de la preeminencia del sujeto.

De todos modos, Hegel no ha intentado fundamentar el proceso moral y la vida del individuo en el Estado mediante el concepto de dualidad (u otro concepto que corresponde a la calidad de miembro que revisten los hombres en la comunidad); tarea que ya en Fichte se encuentra claramente iniciada (66), y para la cual, el romanticismo ofrecía sugestiones diversas que Hegel pudo haber

(60) *Rechtsphilosophie*, § 139.
(61) *Rechtsphilosophie*, § 257.
(62) Idem, pág. 349.
(63) Idem.
(64) *Philosophie der Geschichte*, Brunstäd, pág. 77.
(65) *Staat*, pág. 487.
(66) Decía: «Para que haya hombre tiene que haber muchos...»

recogido. Recordemos a Adam Müller y a Baader (67). Hegel no nos muestra el Estado como primer elemento constructivo dentro de la dualidad (en el curso de la creación y formación espirituales del individuo). Su fundamentación es ontológica, cosmológica. Todo lo deriva de lo supraindividual-metafísico del espíritu absoluto, de la razón absoluta. En sí mismo no es un grave defecto; pero sí lo es si se considera el mísero empirismo que invadió a la muerte de Hegel, completamente insensible a toda fundamentación metafísica, pero que no hubiera podido desentenderse de demostraciones extraídas del análisis del hecho social de experiencia (el concepto de dualidad es un concepto analítico).

Lo mismo que Adam Müller (68) y los demás románticos, Hegel comprendió el profundo sentido de la guerra. Lo moral de la guerra se le ofrece en las relaciones entre los Estados: en la prueba interna del Estado (guerra = prueba del fuego) y en la prueba moral del ciudadano: "Es necesario que lo finito, la propiedad y la vida, se *pongan* como algo accidental; la guerra es aquel estado en el cual se toma verdaderamente en serio lo de la vanidad de los bienes terrenos" (69).

La *Filosofía de la historia*, de Hegel, contiene ideas renovadoras. La finalidad de la historia es el desarrollo pleno del espíritu. "Lo que el espíritu quiere es alcanzar su concepto" (70). En la *Lógica* este pensamiento es concebido atemporalmente, y en la *Filosofía de la historia*, temporalmente. El concepto de evolución de Hegel nada tiene que ver con el concepto mecánico de un Darwin o de un Marx, con los que ha sido asociado tantas veces. Concibe el curso de la historia como algo pleno de sentido. De todos modos, queda la cuestión de si el concepto de evolución de Hegel (al que es inherente el progreso absoluto en un desarrollo dialéctico rectilíneo) resiste al análisis. Lo negamos.

(67) Adam Müller: «El Estado es la totalidad de la vida...» *(Elemente der Staats Kunts*, 1809, edición Baxa. Jena, 1922. V. I, 66); acerca de Baader, véase Sauter: *Los escritos de f. s. de B.* Jena, 1926, y mi *Haupttheorien*, 18.ª edición, 1928.

(68) *Elemente der Staats Kunts.*

(69) *Rechtsphilosophie*, § 324.

(70) *Brunstäd*, pág. 97.

c) *Crítica de Hegel.*

Sería fácil, pero un tanto superficial, enjuiciar a Hegel fijándose en sus defectos e insuficiencias, que no han de escasear dada la violencia constructiva del método dialéctico. Por el contrario, una mirada más profunda no puede sustraerse a reconocer su mérito inapreciable al desarrollar sistemáticamente la mayor parte de los pensamientos fundamentales del idealismo alemán. Fichte murió prematuramente y no llegó a ningún resultado final; Schelling, el Platón alemán, no era un espíritu severamente sistemático; Baader, el "Rayo genial", como lo llamaba Görres, no se propuso, desde un principio, una rigurosa construcción conceptual; los románticos se caracterizan mejor por la búsqueda y el hallazgo que por el acabado. Pensando en todo esto, se cae en la cuenta del mérito extraordinario de Hegel como sistematizador del idealismo alemán y se explica uno el éxito definitivo de un escritor de tan difícil lectura.

Repetidamente hemos hecho alusión (sin agotar, claro está, la cuestión) a la renovación autóctona de las enseñanzas de las viejas filosofías idealistas, tal como aparecen en los Upanischadas, en Platón, en Aristóteles y en la escolástica. En Hegel se pone de manifiesto, con mayor claridad, la unidad de los conceptos empleados por todas las filosofías idealistas.

La teoría del espíritu objetivo, considerada en conjunto, pertenece también a esta renovación del viejo tesoro partiendo de los supuestos propios de la época. Porque la referencia a esas totalidades inteligibles representadas por el Estado, el derecho, la familia, la economía, ¿qué es sino la forma moderna del mismo hilo discursivo que encontramos en la teoría moral y política de Platón y, en parte también, aunque debilitada, en la de Aristóteles y, por consiguiente, en la escolástica? El que los intérpretes modernos, educados en el individualismo y en el subjetivismo, de los que no pueden desprenderse, entiendan a Platón, Aristóteles y Santo Tomás con un criterio individualista y liberal sin ponerlos, por tanto, en relación con Hegel, para nada modifica el hecho de que son incapaces de hacer justicia a ninguna de las partes.

Diversos puntos en Hegel no resisten el análisis. Ya hicimos notar que su objetivismo es sólo metafísico-ontológico, pero no,

al mismo tiempo, sociológico (porque falta el concepto de dualidad), y que significa, por tanto, un paso atrás comparado con Fichte, Adam Müller y Baader. Su concepto de la participación, o lo que a él corresponde, adolece de los mismos defectos que el de Platón y Aristóteles (71). También indicábamos las deficiencias del método dialéctico. Un examen más detallado merece el extremo referente a cómo no siempre quedan salvaguardados en Hegel la dignidad y el valor del individuo. Porque el único concepto que pudiera lograrlo, el de "ser miembro" (72), Hegel no lo desarrolla. Y el concepto que lo sustituye, el "momento" en el curso dialéctico, no logra salvar la independencia del individuo. De aquí se deriva una deficiencia de la teoría moral: el individuo se encuentra, primeramente, con sus impulsos como algo accidental, y, por esta razón, se ve obligado *luego* a representarse lo universal, a llenarse con él, iniciándose así el proceso moral. El concepto referente a miembro inherente al individuo, reduce, desde un principio, todas estas dificultades. Lo que es miembro se completa con el todo y halla en sí mismo, conjuntamente, la ausencia del todo y su calidad articular. (Quien se desenvuelve en un Estado defectuoso, en una religión e Iglesia imperfectos, se apropia estos defectos y los padece); pero lo esencial y determinante, si queremos que el proceso de perfeccionamiento pueda comenzar y tener una base, no es lo accidental y caótico, sino la circunstancia de que, según el concepto indicado, el individuo posee como propio, desde un principio, y conserva en adelante, una parcela de universalidad, de perfección espiritual o salud. El todo tiene que hallarse implícito en los miembros. Más tarde volveremos sobre ello.

Se ha inculpado a Hegel, con cierta violencia, de panteísta. No sin cierta razón. Pero creo que se ha exagerado enormemente. Pero esta cuestión, que nos llevaría demasiado lejos, no puede ser tratada aquí.

Lo que, desde el punto de vista individualista, se le recrimina, visto más de cerca constituye su honor. Al oponerse varonilmente a la perturbación liberal de su época, al defender los gremios, sin

(71) Véase *Schöpfungsgang des Geistes*, págs. 462 y siguientes y 513 y siguientes.

(72) Véase *Gesellschaftslehre*, 1923, págs. 113-131; *Kategorienlehre*, página 56; *Schöpfungsgag des Geistes*, pág. 526.

olvido de su nueva organización (73); al pedir que las Cámaras que, en unión del monarca, han de regir el Estado, han de estar formadas por las autoridades de los municipios y otras corporaciones del Estado, y no por representantes elegidos por sufragio universal, muestra la sabiduría del filósofo que está por encima de su época. Porque la época era individualista, liberal y no romántica. Los románticos, no hay que olvidarlo, pronto pasaron a ocupar un segundo plano, hasta ser, finalmente, colocados de lado, como ocurrió con Platón y Aristóteles, que no fueron escuchados por la democracia invasora. En su juventud, Hegel, lo mismo que Fichte, Schelling, Adam Müller, Görres, Schlegel, etc., aceptó las ideas de la Revolución francesa. Pero se dió cuenta en seguida, como todos los grandes espíritus de su época, del terrible peligro que para la cultura significa todo individualismo. Lo esencial de Hegel es la decisión con que fundamentó un idealismo objetivo, no sólo en la ontología, sino también en la filosofía de la sociedad.

VI. Una ojeada a la filosofía social posterior a Hegel.

Después de Hegel ocurre el derrumbamiento del espíritu alemán. La filosofía idealista y el romanticismo fueron rebasados por el materialismo y la "joven Alemania". Las ciencias sociales buscaban su fundamentación en la filosofía empirista, en la forma que indicamos anteriormente. Las ciencias sociales buscaban la solución, a la manera científico-natural, en la ampliación de su material experimental, tratando de apoyarse exclusivamente en la experiencia. Esto se lograría haciendo que la psicología empírica, la psicología infantil, la biología, la etnología, la geografía (la tierra como medio del hombre: antropogeografía) (74), la estadística, la historia, la prehistoria, cada una de por sí, con exclusividad o reunidas, constituyeran la base inductiva de las ciencias sociales, y, en especial, de la teoría general de la sociedad o sociología, como la denominó Augusto Comte. Y se creyó que hasta entonces no habían existido ciencias sociales empíricas; pero lo que caracteri-

(73) Véase *Rechtsphilosophie*, §§ 210 y s. y 250 y s. *Enzyklopädie*, párrafo 533 y s.
(74) Ratzel: *Anthropogeographie*, 1.ª edición, 1882; 3.ª edición, 1909.

za mejor la vacua presunción de todas estas direcciones es la opinión de que la sociología había sido fundada por Comte, quien no deja, sin embargo, de tener predecesores, claro es que no en la filosofía griega o en el idealismo alemán; pero sí en la "ilustración" (75).

Semejante opinión constituye un craso error, y su refutación ocupará las últimas líneas de la exposición histórica.

Para comprender la historia evolutiva de las ciencias sociales particulares y de la teoría general de la sociedad, conocida desde Comte con el nombre de sociología, es menester distinguir entre el punto de vista social de la filosofía idealista y de la empírico-naturalista.

Encontramos ya teoría social y política idealista en Pitágoras, Platón, Aristóteles y sus escuelas; en la Edad Media, en los escolásticos; por último, en los idealistas y románticos alemanes, en Adam Müller, Fr. Schlegel, Görres, Fichte, Schelling, Hegel, Baader, Krause y Schleiermacher.

La teoría social y política empirista (76) se encuentra en los sofistas de la antigüedad y las escuelas posteriores emparentadas como, por ejemplo, en los epicúreos. En la Edad Media, tan profundamente religiosa, no era posible que surgiera una filosofía empírica ni una teoría social de igual calibre. El nominalismo escolástico se estancó en los comienzos empiristas. Con la filosofía del Renacimiento, con Bacon, Descartes, Locke, Hume, Hobbes, Ferguson, más tarde con Voltaire, Quesnay, Turgot, Condorcet, Montesquieu, reaparece la manera empirista, que Augusto Comte desgajará formalmente de la filosofía para convertirla en una ciencia especial: la sociología (77). Ingleses y americanos, en gran número, siguen las huellas de Comte, pero también franceses, italianos y alemanes. Bastará con recordar los siguientes nombres, tan conocidos, para indicar la evolución que, al mismo tiempo, señala el origen de la moderna sociología: Herbert Spencer (78), Adalbert Schäf-

(75) Véase, por ejemplo, Paul Barth: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1 v. Leipzig, 1922 (una historia, en sentido naturalista, desde Comte). En contra, mi trabajo *Soziologie*, citado, y *Entstehung der Soziologie*. Jena, 1928 *(Deutsche Beiträge*, v. 7), escrito póstumo de Below.

(76) Véase últimamente Menzel: *Kallikles*. Viena, 1922.

(77) *Cours de philosophie positive*, 6 volúmenes, 1830-1842.

(78) *Principles of sociology*, 1876.

fle (79), Lilienfeld (80), J. St. Mill (81), Lubbock (82), Tylor (83), L. H. Morgan (84), Karl Marx (85), René Worms (86), G. Tarde (87), Patten (88), Georg Simmel (89), Giddings (90), Wilh. Wundt (91), Tönnies (92), Brinkmann (93). Podríamos aumentar la lista considerablemente, pero basta, para ejemplo, con los citados. La mayor parte recuerdan también la dirección darwinista, mecánico-evolutiva, adoptada por la sociología desde Spencer (94).

Los nombres que preceden a Comte, que pudieran aumentarse con cualquier Manual de historia de la filosofía, demuestran que la teoría social o sociología no ha sido, en realidad, inventada por Comte, sino que existe desde que existe una filosofía elaborada.

La *República*, de Platón, y la *Política* y la *Etica*, de Aristóteles, representan las primeras obras de conjunto que tratan de construir metódicamente un sistema conceptual referente a la comunidad humana, porque abarcan la sociedad toda y no sólo el Estado. En la Edad Media, la teoría social no está tan construída. Pero esto tiene su explicación. Porque la Edad Media es aquella época única y maravillosa en que no existe cuestión social alguna, y en la que, por lo mismo, la meditación teórica acerca de la sociedad, de la economía, del Estado y de las demás formaciones sociales se hallaba poco estimulada por la vida práctica. (La lucha entre el pontificado y el imperio excedía, con mucho, esos límites, y no se

(79) *Bau und Leben des sozialen körpers*, 1872; 2.ª edición, 1896.
(80) *Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft*, 1873. *Zur verteidigung der organischen Methode in der Soziologie*, 1898.
(81) Obras completas, 1869-80. Leipzig.
(82) *Prehistoric Times*, 1865; *Origin of Civilisation*, 1880.
(83) *Primitive Culture*.
(84) *Ancient Society*, 1877.
(85) Obras completas de Marx y Engels, edición Rjazanow. Frankfurt, 1925.
(86) *Organisme et Societé*, 1896; *La Sociologie*, 1921.
(87) *Les lois de l'imitation*, 1890.
(88) *Theorie of sociale forces*, 1896.
(89) *Soziologie*, 1908.
(90) *Principles of Sociology*, 1896.
(91) *Elemente der völkerpsychologie*, 1913.
(92) *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1888; 4.ª edición, 1922.
(93) *Versuch einer Gesellschaftswissenschaft*, 1919.
(94) Una visión general de las direcciones principales de la sociología, desde Comte, en mi *Gesellschaftlehre*, 1923; detallada—y naturalista—, Paul Barth, obra citada.

explicaba por una organización estatal y eclesiástica defectuosas.) Sin embargo, los escritos éticos y políticos de Alberto Magno y Tomás de Aquino desarrollan los principios de la teoría de la sociedad, aunque no con aquella amplitud que muestran otras secciones de la filosofía. Es sabido, y a ello hemos hecho referencia al exponer la doctrina de Hegel, el gran desarrollo que recibió la teoría social en el idealismo alemán, especialmente con Fichte (95), Baader (96), Hegel (97), Adam Müller (98), Görres (99), Fichte, hijo (100); Krause, Schleiermacher y otros.

Este conocimiento de que la teoría de la sociedad o sociología no procede de Comte, sino que, desde tiempo inmemorial, constituye una parte esencial de toda filosofía, lo mismo de la idealista que de la empirista, reviste la mayor importancia a los efectos de la crítica de toda la sociología moderna. Para el conocedor de la historia de la filosofía y de la historia de las ciencias políticas es algo que se sobrentiende. Porque la opinión general, mejor dicho, la de los empiristas, es que la sociología no existe sino desde Comte, porque esta sociología es la empirista, única posible. Platón, Santo Tomás o Hegel, se admirarían mucho si se les mostrara un libro de sociología moderna, por ejemplo, el de Comte o el de Schäffle, en calidad de ciencia nueva, siendo así que durante toda su vida se ocuparon de las mismas cuestiones tratándolas sistemáticamente. No obstante, esta opinión se ha enraizado de tal forma en una época en que el materialismo y el empirismo de todos los colores dominaban ilimitadamente, que todavía inspira la ciencia universitaria.

Si se quisiera objetar que la sociología moderna es una ciencia experimental, mientras que la teoría de la sociedad de los antiguos es meramente especulativa, la objeción sería insostenible. Porque, como se sabe, la teoría social de Aristóteles se apoyaba en absoluto

(95) Fichte, escritos de f. s., 1 vol.; *Discursos a la nación alemana*, edición Dr. H. Riehl. Jena, 1927.

(96) Escritos de f. s. de Baader, edición Sauter. Jena, 1926.

(97) Escritos de f. s. de Hegel, edición Baeumler. Jena, 1927.

(98) *Elemente der Staatskunst*, 1809; edición Baxa. Jena, 1922; véase Baxa: *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*. Jena, 1923; *Gesellschaftslehre*. Leipzig, 1927.

(99) En *Gesellschaft und Staat im Spiegal deutscher Romantik*. Jena, 1926.

(100) *Ethik*. Leipzig, 1850-53.

en la experiencia, como lo demuestra, entre otros detalles, su colección de *Constituciones*. Por otra parte, hay que afirmar que la sociología de Comte y sus discípulos no es menos especulativa que la de Platón, sólo que en forma infinitamente más ingenua, porque no se da cuenta de sus fundamentos especulativos: materialismo, empirismo, individualismo. Lo único original desde Comte es el intento de edificar una teoría de la sociedad inspirada en los métodos de la física matemática. Que es un intento abocado al fracaso se deduce de todo lo dicho anteriormente. Este error fundamental en el método nos da la clave del hecho de que la sociología naturalista, diversificada en infinitas direcciones, no ha dado resultado alguno luego de cien años de empeñados esfuerzos (101). Por el contrario, la teoría idealista de la sociedad, desde Platón a Hegel, nos muestra en sus líneas fundamentales una admirable uniformidad.

* * *

La exposición histórica nos ha puesto de manifiesto qué dirección filosófica implican, respectivamente, el individualismo y el universalismo. Ahora trataremos de desenvolver conceptualmente lo que en esta primera parte se ha expuesto históricamente y ha sido aludido al ocuparnos de los conceptos de individualismo y universalismo (102).

(101) Véase mi *Soziologie* citada.
(102) Véase *Der wahre Staat*.

TERCERA PARTE

EL SISTEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD

CAPÍTULO PRIMERO

FUNDAMENTACION GENERAL

I. El punto de vista filosófico-social del individualismo.

El punto de vista individualista se significa, esencialmente, porque concibe al individuo como fundado espiritualmente en sí mismo; no reconociendo, por tanto, la existencia de un *sobre-ti* social. El resultado de su análisis es que la sociedad, el Estado, la economía y cualquiera otro ente colectivo, no son, en definitiva, más que un modo de asociación (relación) de los individuos, un agrupamiento de los mismos, sin poseer, por tanto, ninguna realidad propia. Ni la sociedad es nada, ni el Estado, ni la Iglesia, ni la economía nacional; sólo los individuos existen, el ciudadano, el creyente, el que participa en la economía, y no tienen realidad más que como tales individuos.

Pero si no existe un *sobre-ti* social, el pensamiento científico-social no contiene referencia alguna a un *sobre-ti* de naturaleza cósmica, metafísica. La metafísica se convierte en asunto privado, nada tiene que ver con el ser social ni con la ciencia social. Con esta actitud individualista puede creerse, si se quiere, en algo superior. Pero el pensamiento científico-social no contiene referencia alguna, ninguna indicación que nos fuerce a remontarnos sobre el ser individual. Quien recorra la sociedad, el Estado, la cultura y la historia con un criterio individualista, no encontrará la huella

de Dios. No resplandece lo eterno en un mundo que no contiene más que la concreción, sometida a ley, del hombre aislado, de los individuos, que no pasan de ser más que átomos de la sociedad y de la economía, y realidades psicológicas, fisiológicas y físicas para sí.

Es muy natural que la opinión individualista acerca de las cosas sociales, que no reconoce nada más allá del individuo, determine también los *conceptos fundamentales de las ciencias y de la filosofía sociales.* La ética tendrá que considerar, abierta o disimuladamente, que el fenómeno fundamental de la vida moral está representado por la *felicidad*, el *placer*, la *utilidad del individuo*. Porque la sociedad, en forma más o menos mediata, no es más que el rodeo del individuo hacia sí mismo. Esta ética es *individual* nada más, y nunca puede lograr su propósito de convertirse en *ética social*, ya que lo social no puede ser más que provecho y apéndice del individuo, puesto que deriva fundamentalmente de él. Del mismo modo, las teorías política y jurídica: El sentido del Estado y del derecho no puede ser otro que la utilidad exterior, como dice típicamente Schäffle (103): orden en la lucha por la existencia. Y resulta obvio que en la economía impera el egoísmo individual, a poder ser sin mediación de ninguna clase (la libre concurrencia, tráfico = mercado = formación de precios, constituye el fenómeno básico).

Metodológicamente resulta que el individualismo considera la sociedad y la economía como adición mecánica de los individuos, y los fenómenos sociales y económicos, por consiguiente, como determinados por leyes mecánicas, leyes que, por su estructura, son iguales a las que estudia la ciencia natural. La ley de la oferta y la demanda y la ley de la caída de los cuerpos, son de la misma naturaleza.

Cuando la ciencia no asciende a los dominios del *sobre-ti* y de lo metafísico, sino que se encierra en sus propios objetos, tiene que proceder como si todo aquello no existiera.

Sobre el particular nos informa suficientemente toda la teoría política de la "ilustración" (teoría del derecho natural), la ética, desde Locke y Hume, la sociología naturalista, desde Comte, y la economía política individualista, desde Quesnay, Smith, Ricardo,

(103) *Bau und Leben des sozialen körpers*, pág. 334. Conceptos jurídicos parecidos en todos los modernos moralistas evolucionistas.

J. St. Mill, hasta Carlos Menger, como hemos podido verlo en nuestra ojeada histórica.

II. El punto de vista filosófico-social del universalismo.

El universalismo conduce al reconocimiento de un *sobre-ti* social. Este *sobre-ti* social nos conduce a un *sobre-ti* metafísico, ya que no puede ser algo último, sino que tiene que estar fundado en algo más alto. Si se acepta un *sobre-ti* hay que tener en cuenta que éste no queda integrado mientras no se reconozca, a la vez, un *sobre-ti* social y otro metafísico, y, además, que el *sobre-ti* social tendrá que fundamentarse en el metafísico.

La filosofía idealista tiende a una teoría universalista de la sociedad. No permanece en lo dado, aprehensible, material, individual, variable, sino que busca lo suprasensible, la idea (idealismo en lugar de empirismo), lo supramaterial, el espíritu (teoría del espíritu, teoría de las ideas, en lugar de sensualismo y materialismo), lo invariable (concepto firme de la verdad en lugar de relativismo). Al principio, el hombre es la medida de todas las cosas, se opone: Dios es la medida de todas las cosas. En todos los dominios existe un *sobre-ti*, que precede al individuo, que lo comprende y forma. Lo que en el dominio sociológico significa: suprasubjetivismo o universalismo.

Pero no todos los sistemas idealistas resuelven uniformemente la tarea que supone extraer las consecuencias implicadas por la aceptación de un *sobre-ti* metafísico, de transformarlo en un *sobre-ti* social y de establecer la relación adecuada entre ambos.

Si la filosofía se contenta con exponer ese *sobre-ti* como algo metafísico que se cierne sobre los hombres, sin fundamentar sistemáticamente su manifestación en el *sobre-ti* social, en ese caso, no logrará empapar filosóficamente el pensamiento social, moral y, especialmente, el económico. Porque lo divino, en ese caso, se cierne en las alturas, inaccesible para la sociedad, el Estado, el derecho, la moralidad y la economía. Es verdad que el individuo se siente movido a reconocer el *sobre-ti* metafísico, pero sólo como individuo. Y, por esta razón, no es posible que surja un auténtico concepto de comunidad. Se puede sentir que Dios está cerca del individuo, pero no de la sociedad. El *sobre-ti* no se ha infundido y,

en todo caso, podrá ser alcanzado por cada uno de los individuos; sigue siendo un asunto privado. Si no queremos que lo divino sea una abstracción vacía, es menester que sea pensado dentro del curso vivo de la comunidad (y, a través de ella, en el individuo) como algo vivo, creador, eficaz, presente. Todos los Estados paganos se hallan penetrados de lo divino, unidos a él mediante el mito. Y en todas las construcciones filosóficas seriamente idealistas encontramos trozos que pretenden hacer comprensible esa copresencia creadora. Así, con la doctrina escolástica del concurso divino, se nos enseña la presencia creadora de Dios en el curso del mundo (y, por tanto, de la sociedad), y en la doctrina del *Corpus Christi mysticum* se nos enseña la presencia creadora de Dios en la comunidad cristiana (104).

Pero semejantes doctrinas de la filosofía metafísica y de la religión no satisfacen por completo tomadas en su indeterminada generalidad. Es menester pensarlas hasta el fin, plasmarlas. Si la intervención creadora de Dios es pensada hasta el fin, del *sobre-ti* metafísico se derivará un *sobre-ti* social, del mismo modo como en el concepto del *Corpus Christi mysticum* se halla implícito el de la comunidad religiosa. *Conjunctio hominis cum deo est conjunctio hominum inter se.* El mismo intento podemos ver en Platón, Fichte, Schelling y Hegel. ¿Y qué nos impide extender ese concepto a la totalidad de las comunidades humanas?

De este modo, todo concepto, profundamente pensado, de lo metafísico, conduce al concepto de totalidad de la sociedad y del carácter de miembro de los individuos. Por lo mismo que no se puede concebir a un solo individuo unido con la divinidad, sino que, necesariamente, hay que pensar en muchos (en último término, en todos), estos muchos constituyen los miembros que se corresponden con el individuo; ahora bien, los miembros hacen referencia a una totalidad, y, con este concepto, hemos fundamentado ya el *sobre-ti* social.

(104) Scheeben: *Die Mysterien des Christentums*, 1911, pág. 56.

III. Las cuestiones fundamentales de la filosofía de la sociedad.

La filosofía de la sociedad pretende, en último término, esclarecer la vida, encontrar en ella un sentido. Ahora que, las respuestas a estas cuestiones, no se obtienen de una manera inmediata. Por esta razón, esas cuestiones toman en el curso del estudio científico otras formas.

De nuestras consideraciones se deduce que las cuestiones fundamentales de toda filosofía social, siempre que no sea estrictamente empirista o naturalista, giran en torno al *sobre-ti*. Podemos plantear tres cuestiones fundamentales:

1. ¿Cómo se llega a determinar el *sobre-ti* metafísico?
2. ¿Cómo se transforma este *sobre-ti* metafísico en un *sobre-ti* social?
3. ¿Qué aspecto toma entonces el examen analítico del mundo de los hechos sociales? ¿En qué conceptos básicos de las ciencias sociales se expresa el *sobre-ti* social?

La respuesta a la primera pregunta se contiene en la metafísica del sistema filosófico idealista de cada época; a la segunda responde la filosofía de la sociedad, y a la tercera, las doctrinas metodológicas de las ciencias sociales.

La respuesta a la tercera cuestión se halla contenida, en lo esencial, en la exposición de los conceptos *individualismo* y *universalismo* que hemos llevado a cabo. Por esta razón, esta cuestión no nos entretendrá en adelante. Sin embargo, a lo largo de nuestra investigación analítica, hemos de ver con mayor detalle las consecuencias del universalismo.

Una filosofía de la sociedad no es posible, en último término, más que como miembro de un sistema total de filosofía. Por muy decisivos que sean los resultados de una sociología analítica y experimental, ya que nos fuerzan a aceptar consecuencias filosóficas completamente determinadas, sin embargo, estas consecuencias tienen que articularse dentro de la visión filosófica total, para lo cual tienen que convertirse en supuestos. Los supuestos filosóficos condicionan las ideas básicas de un sistema. Por otro lado, la forma y estructura interna de la filosofía social pende de la forma y estructura de todo el edificio filosófico.

De aquí se sigue que también nosotros debiéramos derivar todo el sistema de la filosofía social de una filosofía general. Pero, en esta ocasión, semejante derivación es imposible, porque nos llevaría muy lejos. No nos incumbe trazar todo un sistema de filosofía. Para ello nos remitimos a nuestras obras. En nuestra "teoría de las categorías" hemos fundamentado con precisión el pensar totalitario con ayuda de los conceptos de desarticulación, articulación y reintegración. En otra obra (105) hemos expuesto detalladamente la ontología, la pneumatología y la teoría de las ideas. Como en la investigación subsiguiente se aplican constantemente los conceptos fundamentales de la pneumatología o teoría del espíritu subjetivo, no es posible evitar una breve exposición.

Este lugar especial que asignamos a la pneumatología no significa la aceptación de aquel principio empirista, según el cual la psicología constituye la base de la sociología (psicologismo). El idealismo y el universalismo exigen, por igual, que el curso de la investigación sea de arriba abajo (y no de abajo arriba). El hombre es un miembro del cosmos espiritual, lo objetivo se manifiesta en lo subjetivo; lo subjetivo no constituye la única realidad primordial, apoyada en sí misma, y que produciría, por adición, la sociedad. La teoría del espíritu subjetivo representa el fin, y no el comienzo, de una teoría general del espíritu. Si precede en nuestro estudio es por ventajas de la exposición.

IV. Pneumatología o teoría del espíritu subjetivo.

¿Qué conceptos acerca de la esencia del espíritu nos ofrece la historia de la filosofía? La filosofía empirista desenvuelve aquel *concepto sensualista del pensar* con el que tropezamos antes: las impresiones sensibles son sublimadas y producen, a través de ciertas asociaciones y combinaciones, pensamientos (siguiendo las leyes de asociación u otras). Una concepción en la que no debemos detenernos más.

El *concepto racionalista* del espíritu supone que éste es siempre pensamiento, sea cualquiera la forma, empirista u otra, en que se explique este pensamiento. Racionalismo y empirismo se hallan

(105) *Der Schöpfungsgag des Geistes.* Jena, 1928.

emparentados. La psicología empirista es un intelectualismo, porque todo lo que contiene nuestro espíritu no puede ser, en último término, más que representación. De aquí que la esencia del proceso espiritual humano sea la unión de representaciones; por lo tanto, intelectualismo, racionalismo.

La concepción racionalista es superficial e impracticable. Todo el mundo sabe que el espíritu no se halla constituído exclusivamente por pensamiento, *ratio*. Desde el punto de vista racionalista no es fácil contestar a la pregunta de cómo sea posible delimitar aquello que en el espíritu excede del pensar lógico.

Un nuevo concepto del espíritu fué desarrollado por Fichte al definirlo como *autoposición*. El espíritu surge de sí mismo (en oposición a lo físico, donde toda cantidad determinada de energía procede de otra parte). El espíritu no viene de otra parte, sino que la energía del pensar es puesta con espontaneidad.

Siempre dominó este concepto del espíritu en la filosofía idealista. Pero no fué desarrollado con tanta claridad porque no se había marcado todavía agudamente la línea de combate contra el empirismo. El *Intellectus agens* de Aristóteles y los escolásticos, el *auto-movimiento* del alma de Platón y de Plotino, son conceptos que, en última instancia, vienen a significar lo mismo que la afirmación de Fichte: *el yo se pone a sí mismo.*

El defecto de esta teoría es que de la autoposición no se entresaca más que la relación entre el yo y el objeto (sujeto y objeto), pero no la relación entre el yo y el tú (entre sujeto y sujeto). Fichte dice: el yo se halla relativamente separado de su propia acción (posición) y así nace la negación, el *no A*, el objeto. Pero el espíritu no es sólo autoposición, sino que es determinado por su propia posición (el objeto). Pensar el objeto significa pensar o saber. Todo objeto lo tengo en mí, como representación, y la diferenciación de objetos supone, nuevamente, pensamiento. Pero como no hay más en este proceso que pensamiento, tampoco en el espíritu habría más que pensamiento. Con lo que recaemos en el racionalismo. Sin embargo, lo creador, con lo cual el espíritu comienza como autoposición, es algo místico, y resulta que el proceso pensante vuelve a ser racionalista. Aquí hay una contradicción.

El concepto de espíritu tendrá que conservar esta *autoposición*, pero evitando, al mismo tiempo, semejante contradicción. Nosotros afirmamos que el espíritu, antes de pensar los objetos,

contiene otras etapas internas que son las que hacen posible y fundamentan el objeto y la autodiferenciación de objetos. Nosotros distinguimos (106):

1. El espíritu se halla contenido en un todo superior merced a la fe.
2. El proceso creador de un algo superior o inspiración.
3. La aceptación de la inspiración en dualidad.
4. La contemplación o primera realización de esa aceptación.
5. La posterior realización en la "posición" o auto-creación de los objetos mediante la prosecución de la autodiferenciación o saber.
6. Conformación del objeto o arte.
7. Nacimiento de la sensibilidad mediante dualidad de orden superior entre el espíritu y la materia.
8. El querer y el actuar.

Algunas aclaraciones sobre los puntos más importantes.

a) *La fe.*—Hay que rechazar el error de que la fe, esto es, el elemento metafísico de nuestro espíritu, sea asunto más o menos privado de algunos hombres. El hombre puede ser cristiano, pagano, etc., pero no puede estar desprovisto de toda metafísica. La naturaleza del espíritu explica que lo metafísico, en general, la piedad pura y sin forma, constituye el fundamento primero y más profundo del espíritu. Porque toda totalidad posee la propiedad de hallarse comprendida en una totalidad superior. Todo contenido de nuestro espíritu, nuestro espíritu en su totalidad, está *rearticulado,* contenido en algo superior. El fundamento de ese fenómeno que llamamos piedad o fe es el hallarse engranado en la totalidad del mundo; esta piedad no ha de entenderse en el sentido de una religiosidad determinada y elaborada, sino en el de una cualidad primaria del espíritu que le capacita para elaborar y conformar una religiosidad determinada (paganismo, cristianismo).

Esta *formación* tiene lugar en las etapas posteriores, antes que nada en el pensamiento. Sin pensamiento no es posible creer. Pero lo que hace posible que la fe pueda elaborarse y recibir una forma es que el espíritu encuentra su fundamento en algo superior en que se encuentra engarzado, rearticulado.

(106) Más detalles en *Schöpfungsgang des Geistes,* pág. 213.

Este *estar contenido* o fe es la raíz más profunda de todo lo espiritual. Por esto, *no existe contradicción alguna entre la fe y la ciencia.* Puede darse una contradicción entre elementos epistemáticos de la fe y otros elementos de la misma clase, por ejemplo, de la ciencia, entre los artículos de la fe cristiana y la ciencia moderna. Se trata, propiamente, de una contradicción dentro del saber mismo. Pero no cabe una contradicción entre la fe y el saber, en cuanto tales, ya que la fe, en el sentido de esa capacidad primigenia del alma para dar forma a la religiosidad, no contradice la sapiencia, sino que constituye el supuesto previo a toda vida espiritual y, por lo tanto, a la del saber.

b) *La inspiración.*—Tenemos que desechar la idea de que el hombre pueda crear por sí mismo los contenidos radicales y primeros de su vida. En este terreno impera un desdichado abuso léxico, merced a la palabra fantasía, con la que se da a entender que un hombre que tiene fantasía crea y forma, por sí mismo, las figuraciones de la suya, razón por la que se identifica, erróneamente, esta palabra con la de imaginación.—Fantasía viene de aparición o fantasma φάντασμα. La palabra griega quiere dar a entender que el espíritu tiene apariciones, visiones, ocurrencias. Vienen desde fuera y no surgen de mí. La ocurrencia me ocurre a mí, pero no la formo yo. Ningún artista ha creado por sí mismo algo; cuanto más profundamente penetra un artista en los dominios de su arte, tanto menos pone de su parte y tanto más se pone de manifiesto lo fantasmático, lo semiconsciente de la creación. Nada podemos hacer por nuestra parte de una manera directa; la ocurrencia surge inconscientemente. El concepto "tener don", "estar dotado", expresa lo mismo (estar dotado musicalmente, intelectualmente, etc.). El don puede ser grande o pequeño, pero significa siempre lo mismo, que la ocurrencia viene como regalada. Las grandes dotes de un Mozart, Shakespeare, Platón, Goethe y las pequeñas inspiraciones del hombre corriente son, en el fondo, lo mismo: el espíritu se nutre de inspiraciones, de creaciones que son hechas dentro de él, pero no por él. La inspiración representa el proceso creador del espíritu. La inspiración actúa y, merced a ella, nosotros podemos desenvolvernos.—Esto es lo que nos revela toda mirada interior. Un torbellino de ocurrencias afluye a la plataforma del espíritu, y todo el que no posee la fuerza de captar una inspiración y de atenerse a ella, padece de dispersión de ideas. Un loco es un disperso, el espíritu

se halla en perenne fuga, pero la inspiración sigue actuando. Como que constituye el fundamento y fondo del espíritu.

c) *La aceptación.*—Es menester que la inspiración sea recibida, debemos dejarle que actúe en nosotros, y luego coger lo visto y articularlo o engarzarlo en nuestro espíritu. Entonces es cuando, en segundo rango, comienza nuestro crear, nuestra propia actividad espiritual. Lo decisivo es la aceptación. Lo que importa es aquello que, entre las diversas inspiraciones, acepta el hombre. Antes de la aceptación todo no es más que indeterminada posibilidad. (El insomnio es, a veces, un estado en que todo tiene un carácter semireal, un deslizarse, un ir, pero ningún pensamiento, ningún sentimiento.) Cuando nosotros cogemos y retenemos es cuando la inspiración actúa en nosotros, es eficaz.

La aceptación o elección entre lo mucho que hay a nuestra disposición, no es posible más que bajo el *supuesto de la dualidad;* merced a que, de alguna manera, se halla presente otro espíritu, y a que nuestro espíritu, en su virtud, se *interesa,* siente el prestigio, etcétera, consigue fuerzas para aceptar. La aceptación requiere una enorme distensión de fuerzas. Representa la acción primera, como el primer paso del niño. La aceptación es proto-espontaneidad. Para llevarla a cabo necesitamos una corriente especial, un empujón creador. Este empujón procede de la dualidad, de la relación con otro espíritu. Sin ella, se nos iría el valor, quedaríamos sin fuerzas.

Con la acción de aceptar entra el hombre por la calle mayor del desarrollo espiritual; pero no sólo el hombre individual. Porque en el principio de esta primera acción propia del espíritu está la dualidad; una relación entre yo y yo, entre sujeto y sujeto precede a la relación entre sujeto y objeto (a la relación con lo contemplado en la inspiración).

No es la *autoposición,* en el sentido de Fichte, lo que precede para que el hombre se encuentre separado de su acción. Porque la *autoposición* que conduce a la aceptación de la inspiración no puede ser sacada de pila si falta la dualidad. La *autoposición* no es el comienzo, ni tampoco lo constructivo del espíritu. Porque no es el espíritu quien inicia el proceso constructivo (dando contenidos), sino la inspiración. Cuando el niño da sus primeros pasos, tiene ya inspiración, y las inspiraciones le acompañan hasta la tumba. Pero para captar la inspiración precisa de la dualidad. Al frente de nuestro espíritu se halla la relación entre yo y yo y no la relación entre yo

y objeto. La relación entre el sujeto y el objeto es consecuencia de la eficacia de la primera relación. Así, se supera el racionalismo doblemente. Primero, porque en el principio está el otro yo, y no el objeto (la relación de yo a yo, no la de yo a objeto); y segundo, antes que el objeto se halla, bien es verdad que para ser captado en una propia acción *autoponedora*, no mi acción, sino la inspiración, de la que no dispongo de manera inmediata. La inspiración me es donada, a los hombres una inspiración humana, a los perros perruna, a las plantas vegetal. Se trata de un algo irracional, irreductible, un fondo que no es posible ilustrar analíticamente en forma agotadora, inspiración y dualidad sobre las que se edifica el saber. No hay saber alguno, esto es, distinción de relación entre yo y objeto, sino a base de inspiración y de dualidad, fondo inagotable. Ambas son irracionales, históricas. (Mozart oye una sola vez las campanitas mágicas de Papageno.)

d) *La creación propia.*—La captación de lo contemplado por el espíritu ocurre en forma de ciencia y en forma de arte. El saber consiste en que yo prosigo la relación entre yo y objeto mediante nuevas diferenciaciones. Aquí ocupa su lugar el análisis genial de Fichte. Lo contemplado se diferencia de mí como contemplador. Es la diferenciación del yo respecto a su *posición*. La prosecución de esta diferenciación es desarrollo posterior, desarticulación del saber o del pensar. Si examinamos los actos fundamentales del saber, del pensamiento, veremos que no consisten sino en la continuación de la diferenciación. El silogismo no es más que una prosecución de las diferenciaciones.

Yo mismo soy creado mediante la inspiración, me creo a mí mismo mediante la aceptación, soy creado mediante la contemplación (dejando actuar la inspiración aceptada), y me creo a mí mismo prolongando lo contemplado, prosiguiendo la autodiferenciación mediante actos propios de diferenciación. El que yo sepa, el que procure la eficacia de lo contemplado, es obra mía. Ya no se trata de intuición, sino de pensamiento analítico, discursivo. El pensar de segundo orden, la agudeza, es fácil y se vende en el mercado. Lo precioso es la inspiración, que descansa en sí misma. La lógica nos enseña lo que es el pensamiento discursivo: hay que mantener la identidad de los elementos diferenciados. Esto siempre es fácil. Por esto se distingue siempre la agudeza de la profundidad. Esta

exige grandeza de inspiración, que no puede procurársela uno mismo; la agudeza analiza, diferencia lo dado.

e) *La sensibilidad.*—El espíritu, que se va edificando según este orden interno, como pensante, se pone en relación con las raíces inmateriales de la materia mediante la *dualidad de orden superior*, y así nace la sensibilidad externa e interna: impulso, pasión, sensaciones orgánicas, sentimiento vital, lo semiconsciente, el oscuro elemento chtónico de nuestro ser; además, las impresiones de los sentidos de la vista, del oído, del gusto, etc., o sensibilidad externa.

f) *Querer y obrar.*—Enriquecido con la enorme riqueza de la inspiración y de la sensibilidad, el espíritu continúa creando: su última etapa es la suma última de su proceso creador. La suma de lo creado en el saber, en el arte, en la sensibilidad, es llevada al querer y al obrar. Al convertirse en fines aquello que sabemos (o pensamos), aquello que vivimos artísticamente, sensiblemente, etc., disponemos de la suma última de nuestra existencia.

Los conceptos expuestos nos proporcionan una fundamentación de la filosofía social en la medida en que puede procurárnosla la teoría del espíritu. Obrar significa un *crear siendo creado*, parecido al que representan el saber y la obra artística, pero en la última etapa. Todo lo que hemos creado y en que hemos sido creados antes es ultimado ahora; todo lo rejuntado se hace fecundo. *Lo que se recogió en la contemplación rebosa en la actuación.* Por esto, en el obrar es cuando se manifiesta todo el hombre.

g) *La libertad del espíritu.*—Hemos visto cómo Hegel desarrolla el concepto de libertad como "un estar del espíritu dentro de sí mismo". Este concepto bastaba en una teoría del espírtiu que veía en un determinado acto fundamental, la autoposición, lo genuinamente esencial del espíritu, porque con ello se mostraba la presencia de la libertad en el acto fundamental del espíritu.

Pero no basta en una teoría del espíritu que, como la nuestra, supone una estructura escalonada. Es menester señalar la presencia de la libertad en cada acto de rango propio.

La *fe* se sustrae a la libertad, por lo mismo que consiste en un estar contenido el hombre en algo superior. Puede descubrirse este estar contenido, pero está ya ahí. La fe es algo dado.

También la *inspiración* es algo dado y se sustrae a la libertad. Suele decirse que el poeta, el pensador, el político, nace. El hombre se encuentra con su carácter. El tono total de la inspiración

que recibe un hombre lo designamos como su carácter. El sentido de sus dotes es algo dado, inmediato, no libre. La inspiración no está a nuestra disposición, nos viene regalada.

Pero la *aceptación* es libre. Podemos aceptar o no. Aquí está el primer acto libre que decide el destino. Como dijimos, no se puede aceptar más que como miembro de una *dualidad*. Pero la dualidad se caracteriza siempre por la entrega. El acto libre debe ser de entrega. Quien no se entrega no entra en la dualidad ni se desenvolverá, por lo pronto, dentro de ella. Uno de los misterios más admirables de la vida y del mundo es que una cosa "deviene" sólo entregándose. Lo que no se entrega no "deviene". El infierno nos tenemos que representárnoslo, no como fuego, sino como lo vacío, lo frío, lo no dual, la nada.

También hay libertad en la acción creadora que sigue a la aceptación: en el *saber* y en la *elaboración artística*. El sabio ha de extraer las consecuencias de sus "ocurrencias" y construir con sus pensamientos un sistema completo. Del mismo modo el pintor debe pintar lo intuído, y ese fin perseguirá cada pincelada. En esto reside la libertad de la acción propia.

Análogamente en la *sensibilidad:* el hombre puede aceptar o no la sensación, el impulso, la pasión, si bien aquí la violencia de algunas sensaciones raya en la imposición (ejemplo: retirar las manos de un carbón encendido); pero, en términos generales, se puede dominar la vida sensible. En cierto sentido, sobre este principio descansa toda moralidad.

Ahora es cuando empiezan el *querer* y el *obrar*. No existe libre albedrío en el sentido abstracto, como libertad que todo lo puede. Un criminal no puede cambiar de la noche al día. Lo que existe es solamente una libertad *peculiar* del obrar, a saber: extraer de los sumandos el fazit. Sumandos son la inspiración, la aceptación, la entrega en la dualidad, la creación en la ciencia y en el arte, la libertad en la aceptación y conformación de la sensibilidad. Pero todos estos sumandos se le dan de antemano, en cada momento, al que actúa. El espíritu está presente antes de querer.

Cuando un hombre determinado quiere algo determinado, por ejemplo, subir a una montaña, al proponerse lo que quiere se tiene a sí mismo delante, al hombre completo. A uno que no conoce la música no se le ocurre tocar el violín; la razón no reside en una incapacidad absoluta para la música (acaso es un temperamento musi-

cal), pero tal como el individuo en cuestión es hasta ahora no es posible que quiera tocar música, ya que es imposible que obtenga semejante suma de los sumandos de que dispone. Rechazamos, por tanto, ese concepto de la libertad, según el cual cada uno puede hacer y dejar de hacer lo que quiera (arbitrariedad). Es el inconveniente más grave para la solución de este problema. El criminal no se convierte en santo mediante un solo acto; puede arrepentirse y comenzar otra clase de vida; no puede tomar de pronto la decisión de leer a Platón; lo único que puede hacer es resolverse a conducirse de tal forma que en lo futuro pueda leer a Platón.

La libertad es la misma en todo momento y en todo plano interno del espíritu, pero no existe una libertad abstracta, una pura arbitrariedad. Se trata de una idea falsa y superficial inventada para combatir al empirismo, que niega la libertad, no reconociendo más que sentimientos de placer y desagrado que actúan como pesos en una balanza. Pero no es forzoso oponer a este mecanicismo primitivo un antimecanicismo igualmente primitivo.

h) Y llegamos a una gran cuestión: el *arte de la vida espiritual.* Si la libertad de sacar las sumas de nuestra vida interior, que venimos ejercitando en nuestro espíritu, es una libertad peculiar, ¿qué hacer para cambiar de plano nuestra dirección? Poseemos la libertad peculiar de la aceptación. Pero ¿cómo cambiar el carácter si las inspiraciones son menos valiosas, indeseables? ¿Cómo es posible que el no pensador se haga pensador y el que no es músico músico? ¿Es posible atraerse inspiraciones? El hecho de que la psicología y filosofía actuales apenas si plantean o rozan la cuestión, el hecho de que no ocupe lugar central en nuestra vida espiritual, es un síntoma de la profunda depresión en que se halla la cultura actual. Toda gran cultura posee esta doctrina, que nosotros llamaríamos el arte de la vida espiritual, y actúa como tesoro natural en la educación. En la Edad Media la doctrina del retiro o desasimiento del maestro Eckehart es conocida de todos. La mística de todos los tiempos y países conoce la distinción entre *vía purgativa, vía iluminativa* y *vía unitiva,* doctrina del camino de perfección del espíritu, hasta la santidad.

Si el hombre quiere cambiar interiormente no le basta un acto abstracto de voluntad. El criminal tiene que caminar por la vía de la purificación, gradualmente, por etapas lentas; tendrá que ir eliminando todo lo que le impida el fin deseado. En la doctrina

del retiro del maestro Eckehart encontramos siempre las mismas palabras: estar vacío de todas las cosas, librarse de todo lo que perturba, de todo lo que contradice. Cuando el alma se vacía de las cosas se llena de Dios. Y lo que se dice de la educación para la santidad vale para todo camino de purificación, para toda vía purgativa. Si se pretende ser un artista o un pensador hay que recorrer una purificación interna. Para atraerse la inspiración no hay que hacer más que librarse, vaciarse de todo lo contrariante. En otras palabras: hay que concentrarse, mientras se va eliminando lo perturbador; recogerse, abismarse, he aquí lo necesario antes que nada. Quien pretenda aprender matemáticas tiene que interesarse por las matemáticas, sumirse en ellas eliminando todo lo demás, purificándose de todo lo perturbador, librándose de todo lo que desvía. El enfrascarse, el sumirse, es el único modo de hacerse sensible a la inspiración. Esto es lo infantil y prosaico de todo arte de vivir y, a la par, la única regla. En cada hombre duerme un genio; lo que importa es despertarlo.

La vía purgativa, el vaciado del alma, la doctrina del retiro, no es enemiga del mundo. Tenemos que vaciarnos de aquello que nos contraría, que contraría a aquello con que debemos llenarnos. Si quieres llenarte de lo divino tienes que vaciarte y librarte del mundo. El artista tiene que librarse de lo que no es artístico; el pensador, de lo que no es intelectual. Cada cual tiene señalado un camino especial de purificación. El mismo aprendiz de taller tiene que librarse de la distracción, del cansancio, del miedo al trabajo, etc., para que le entre la afición. Tiene que dejarse llenar de aquello que se ha propuesto. En cuanto eliminamos lo que la perturba, la inspiración entra sola. Es regla que se aplica a las cosas más profundas y más nimias. Estar vacío de otras cosas es condición para ser colmado de una. Este vaciarse es la vía purgativa. Llenarse es la vía iluminativa o meditativa, que se va acercando, poco a poco, al estado supremo de unión, designado como vía unitiva. Se requieren para la tarea muchas virtudes: modestia, sencillez, humildad, que hoy día se entienden falsamente; no quiere decir que hay que despreciarse a sí mismo, no poseer ningún sentimiento del yo, ofrecerse siempre inerme, etc.; esto no sería una verdadera humildad, sino un concepto aguanoso de la humildad. Hay que ser humildes ante lo que nos llena, ante aquello que la inspiración nos aporta. En este sentido nunca seremos bastante

humildes. Hay que liberarse de toda mezquina soberbia e inmodestia. Tampoco la humildad supone desvigorización, fatalismo, cobardía. La verdad es todo lo contrario, porque la humildad requiere fuerzas. Sin humildad no hay grandeza verdadera; quien quiera hacer algo grande en el mundo tiene que despreciar lo mezquino, lo entorpecedor, pero esto no se puede convertir en enemistad con el mundo.

(Véase lo que digo en el apéndice, acerca de los caminos internos del trabajo espiritual, de mi *Hauptheorien der Volkswirtschaftslehre.)*

V. Tránsito de la teoría del espíritu a la teoría de las ideas.

La teoría del espíritu subjetivo no es un todo cerrado, sino que hace alusión a lo objetivo, a la teoría de las ideas. Porque el espíritu comienza con la inspiración. Esta constituye la condición previa de la vida espiritual. La piedra no tiene inspiraciones, el idiota pocas, el genio muchas. El hombre, como hemos visto, tiene que proseguir la vida espiritual en diferentes etapas.

La inspiración no llega llovida del cielo. *En la inspiración se revela la copresencia, en el espíritu humano individual, de un algo espiritual superior, un algo espiritual universal.* Todo lo que la inspiración nos aporta es algo espiritual; por ejemplo, la inspiración pone a nuestro alcance el contenido de la ciencia. Las "ocurrencias" del investigador son sometidas al análisis y edificadas en sistema. El arte, la cultura de una época, se consiguen mediante inspiraciones, porque lo que nos ofrece la historia de las culturas es un mundo *espiritual.*

Las notas de un libro de música son símbolo de una canción que podemos revivir indefinidamente; nuestra vida espiritual no consiste en otra cosa sino en que ese mundo espiritual alumbra incesantemente en nosotros. Este alumbramiento pertenece a un orden superior, a una etapa suprema del mundo espiritual: el *mundo de las ideas.*

La teoría del espíritu nos muestra, con la inspiración y su aceptación, las puertas de entrada de la idea. Quien cierra estas puertas no vive ya espiritualmente, va extinguiéndose poco a poco, porque la inspiración se le muestra cada vez más esquiva. Esas puertas se

abren a un *orden espiritual superior;* o, si queremos hablar desde el punto de vista del individuo, esas puertas nos llevan a la región de las ideas, que es nuestro reino propio (el hombre se halla inserto en el mundo de las ideas, pertenece a ese mundo como conductor de ideas). Sin embargo, es ésta una consecuencia que trasciende del dominio filosófico social.

Por esta razón, la teoría idealista del espíritu nos lleva a una teoría de las ideas. No es posible una filosofía idealista sin una teoría de las ideas, mientras que con una filosofía empirista y con una concepción individualista de la sociedad no se nos ofrece posibilidad alguna para tender o ascender a una teoría de las ideas. La filosofía social empirista parte de la autodeterminación del individuo y de su obrar. Si la sociedad existe es porque existen muchos individuos y estos individuos actúan y sus acciones se suman.

No así para la filosofía idealista, cualquiera que sea su tipo y matiz, ni para una concepción totalitaria de la sociedad. Si la sociedad, si el todo espiritual implicado por ella, es algo en sí mismo, surge la pregunta de *cuál sea el supuesto de una vida espiritual similar de los individuos.* Porque los individuos coinciden en el pensamiento, en la elaboración artística o en la moral. Los empiristas niegan que semejante coincidencia sea esencial—por eso se llaman relativistas. Pero allí donde se reconoce la existencia de lo verdadero, bello y bueno, es menester señalar el modo de su existencia, su manera de ser reales, y, además, el modo cómo se imponen a los individuos, cómo los determinan. Cualquiera que sea la forma en que demarquemos, de una manera particular, ese supuesto previo de la vida espiritual común, la respuesta a la pregunta planteada tendrá que ser, fundamentalmente, de este tenor: es el mundo de las ideas lo que se manifiesta en la comunidad y, a través de la comunidad (la cultura), en el individuo.

No es éste lugar oportuno para desenvolver las diversas formas y problemas de la teoría de las ideas, tratando de buscar su solución. El intento lo llevamos a cabo en otra obra, a la que nos remitimos (107). Es suficiente para nuestro objeto el haber postulado la idea y el haber mostrado la relación de la teoría de las ideas con la teoría filosófica de la sociedad.

(107) *Der Schöpfungsgang des Geistes,* pág. 437.

VI. ¿Cómo se convierte la idea en espíritu objetivo?

Tampoco podemos detenernos en la solución del problema planteado por la pregunta; bastará con mostrar los diversos caminos para esa solución.

La concepción universalista de la sociedad y la filosofía idealista exigen por igual la existencia de un *sobre-ti.* Hemos dicho repetidas veces que este sobre-ti se presenta en forma doble: como metafísico y como social. Toda filosofía idealista tiene su meollo en el *sobre-ti* metafísico, es decir, en el concepto de Dios.

No hay que concebir el *sobre-ti* metafísico de una manera atomística, cerniéndose sobre los hombres. Es decir, que no hay que imaginarse un *sobre-ti* remontado en el más allá, mientras que los hombres viven separados de él en este mundo.

Debemos reflexionar con detención sobre este punto esencial, al que ya aludimos antes. Si el *sobre-ti* metafísico se cerniera y actuara inmediata y aisladamente sobre cada hombre, nunca podría resultar un sobre-ti social, común (porque no abarcaría a los individuos en su calidad de miembros). Las consecuencias de ello ya las señalamos más arriba. Si el creador se enfrenta con cada criatura individual inmediatamente, como tal individuo, la teoría que sostiene la existencia de un *sobre-ti* metafísico no podría ofrecer resistencia alguna a una concepción individualista y atomizante de la sociedad y del mundo, con lo que perdería toda razón de ser. Puesto que no habría hecho falta, Dios no hubiese creado en ese caso un universo, sino muchas cosas individuales dispersas, ni tampoco una humanidad, una comunidad, sino muchos individuos aislados. Pero semejantes individuos podrían ser determinados, equivalentemente, como realidades fundadas sobre sí mismas, y el supuesto metafísico sería absolutamente superfluo.

Así se explica que ninguna doctrina metafísica importante lo haya concebido con estas contradicciones y tan a medias. Es verdad que hoy en día la teología cristiana transita diversamente caminos parecidos; hoy en día, en una época antirreligiosa, en que los mismos representantes de la religión y de la filosofía religiosa sufren a menudo el contagio de las influencias del materialismo, empirismo, atomismo e individualismo. Así como hay li-

berales que gritan "salvación", los hay que van a la iglesia.

Para llegar a un *sobre-ti* social es menester que el *sobre-ti* metafísico no sea concebido como una coexistencia atómica de influjos creadores sobre cosas y hombres individuales aislados; por el contrario, habrá que concebirlo como una totalidad total de perennes influjos creadores sobre la total totalidad de los hombres; de modo que cada hombre y cada cosa se nos manifiesten como los miembros de esa unitaria totalidad y de su actividad creadora total. *No es cada individuo el que tiene para sí un sobre-ti.* El mismo *sobre-ti* está, a la vez, en muchos individuos y funda esa totalidad cuyos miembros somos.

Así entendido, el *sobre-ti* metafísico no es otra cosa más que el *mundo de las ideas.* Este no actúa como una suma de ideas individuales atomísticas sobre los hombres, en su calidad de individuos, sino que actúa como unidad, como reino, como todo total, sobre la unidad de los hombres, sobre la comunidad. Sólo a través de la comunidad actúa sobre los individuos, y actúa sobre ellos en su calidad de miembros de la comunidad.

Con esta concepción hemos dado el paso decisivo. La región de las ideas se convierte en un *sobre-ti social,* en el *espíritu total de la sociedad* o, como dice Hegel, en *espíritu objetivo.* Este *sobre-ti,* este espíritu objetivo no es posible derivarlo ya de los individuos, determinándolo como algo así como la suma de pensamientos de todos los individuos, o como el complemento mutuo de todos los pensamientos individuales (en cuyo caso los pensamientos que se completan no pasarían de ser sumandos, ya que existen antes del todo completo); por el contrario, conceptualmente ese *sobre-ti precede* a los individuos. El individuo es espiritual sólo mediante y en ese *sobre-ti;* se llena con sus contenidos espirituales, pero no de una manera mecánica, sino en virtud de la propia fuerza creadora del individuo, de modo que no se niega la vida propia—de miembro—de los hombres, su *vita propia.*

La teoría del espíritu objetivo no la encontramos por primera vez en Hegel, aunque el nombre aparece con él. Schelling habló ya en el mismo sentido de la comunidad como "segunda naturaleza" (108). Pero se encuentra también en Platón y Aristóteles, y hasta en el mismo Kant, en cierto sentido. En Platón es la idea de la

(108) V. W., secc. I, vol. III, pág. 583.

vida justa, de la justicia, que se expresa en la vida política de la comunidad. La idea de la justicia superior que actúa por encima y precedentemente a todos los hombres, constituye para Platón el concepto objetivo total de la vida que, originariamente, es comunidad y que sólo a través de la comunidad llega a cada hombre. Análogamente en Aristóteles.

Como hemos visto, para Hegel el mundo de las ideas condiciona de la manera más patente la forma de organización de la vida de la comunidad, es decir, el Estado, la moralidad. El Estado es la marcha de Dios a través de la historia. El mundo de las ideas cobra en Hegel, parecidamente a lo que ocurre en Platón, la forma del Estado. "Estado" no significa, en el fondo, lo mismo para Platón que para Hegel, otra cosa que la realidad objetiva espiritual de la vida de comunidad en general, es decir, en último término también de la moralidad.

En Kant, que en este punto significa de nuevo una posición de transición, encontramos todavía la idea como "espíritu objetivo", aunque con líneas un poco confusas. En el concepto de "conciencia en general" reside para Kant lo objetivo, lo ideal de la razón. El pensamiento lógico no es, a tenor de ese concepto, ni tuyo ni mío, sino la "conciencia en general", que actúa lo mismo en mí que en ti. El *a priori* subjetivo kantiano tiene escondidamente lo objetivo sobre sí. Pero, en cierta medida, el *a priori* subjetivo devora la objetividad del espíritu, la conciencia en general, el espíritu objetivo. Aunque es necesario hacer la reserva que se trata de una idea sistemática no desarrollada, mientras que el *a priori* subjetivo tiene una importancia decisiva en el conjunto del sistema, no por eso hay que pasar de largo sobre ella. Además, el concepto de "cosa en sí" puede interpretarse como un inteligible supra-individual, como un espíritu objetivo, y así ha sido interpretado en varias ocasiones. Es sabido que Fichte arrancó de la cosa en sí y no de la conciencia en general. Mediante ella llegó al concepto de "yo absoluto", que fué acercándole cada vez más hacia el espíritu objetivo.

Todas estas concepciones nos ponen de manifiesto que el mundo de las ideas, como totalidad indivisa, es quien forma el "espíritu objetivo", en el cual se actualiza el individuo como miembro último de ese espíritu total, adquiriendo de este modo el individuo su personalidad subjetiva.

A quien repugne el concepto de un *sobre-ti* real, de un espíritu

objetivo, no tiene más que pensar en la historia y traducirlo como contenido espiritual de la cultura, como contenido histórico de la cultura. Piénsese en la cultura egipcia, griega, medieval, todas tres diferentes, pero que constituyen cada una un todo objetivo. ¿Es que los individuos, de por sí, se han determinado de tal modo que coincidieron en cada una de esas culturas? No se puede pensar sino lo contrario, que los individuos fueron determinados por el espíritu del todo, a quien representan a su manera, individual, reflejando en esa forma lo eterno. La historia nos enseña irrefutablemente que el contenido de la cultura de cada época se halla determinado superindividualmente, y no es posible derivarlo de la suma de los actos espirituales de los individuos. Por el contrario, estos individuos se manifiestan como las actualizaciones últimas, como los miembros, peculiarmente determinados, del espíritu objetivo, de la cultura objetiva, a lo que es menester añadir que estas actuaciones no son posibles sin la vida propia del miembro, según el principio: crear siendo creado. El miembro es creado por el todo, pero sólo mientras él mismo crea, es decir, mientras tiene y actúa con vida propia.

En esta cuestión de las relaciones de los individuos con la cultura de su época se nos revela el problema decisivo de la teoría de las ideas: trascendencia e inmanencia. La idea, el espíritu objetivo, no ha de ser considerado como puramente inmanente, no puede ocluirse en el individuo, porque entonces no poseería ningún ser propio (e igualmente quedaría destruído lo propio de cada hombre); tampoco puede ser considerado como meramente trascendente; no puede cernirse sobre los individuos porque, en ese caso, les sería inasequible.

Nuestra solución es que el mundo de las ideas permanece, relativamente, en un más allá, pues por algo es espíritu *objetivo*, total; pero actúa en los sujetos y, por esa razón, no puede devenir espíritu objetivo históricamente eficaz si no es, al mismo tiempo, espíritu subjetivo en todos los individuos (como miembros suyos), y si los miembros, por su parte, no quedan rearticulados en él (la rearticulación fundamento de la desarticulación).

La teoría del espíritu subjetivo nos mostró cómo tiene lugar el vivir del mundo de las ideas trascendentes en cada hombre (que es su miembro subjetivo); nos mostró, además, las puertas de entrada del espíritu objetivo en el subjetivo. La inspiración es aquel

acceso de lo trascendente a lo inmanente. Pero la idea no viene como llovida del cielo. La idea objetiva no es más que una posibilidad que nosotros deberemos transformar en realidad subjetiva. Tendremos que arremeter creadoramente con el "ser creados" para que ello ocurra. Este es el prodigio perpetuo del espíritu, que no adquiere realidad sino como obra propia. No es posible que el espíritu subjetivo fluya mecánicamente. De la misma manera que el espíritu objetivo no puede ser disgregado atómicamente, tampoco el espíritu subjetivo puede contener, amontonadas, colecciones atómicas de contenidos espirituales. El espíritu objetivo se entrega en la inspiración al subjetivo, quien, por su parte, debe aceptar al primero y seguir creando a su manera.

El crear siendo creado no es una idea vacía. No sólo domina todo el ser y toda la vida del espíritu, sino constituye, también, el principio de la filosofía social y de la filosofía de la historia. El espíritu total no puede aposentarse en el individual más que si la vida propia del sujeto lo acoge y lo prolonga a su manera. En ningún dominio es más necesaria la claridad de ambos conceptos que en la filosofía social: el concepto del sobre-yo y el concepto del yo, del espíritu objetivo y del subjetivo, del espíritu de la época y del espíritu del individuo.

El mundo de las ideas se nos ofrece en la filosofía social solamente como espíritu objetivo de realidad histórica completamente determinada. No existe un mundo de las ideas en sí, un espíritu objetivo en sí, esto es, que no revista una forma histórica determinada de manifestarse, que no se manifieste realmente en individuos históricamente determinados. *De lo que alcanzamos conocimiento con el espíritu objetivo que se manifiesta históricamente no es del mundo puro de las ideas, sino del mundo de las ideas que actúa históricamente y que se realiza en determinadas comunidades.* Un mundo puro de las ideas sería un mero más allá, un mundo del que no sabríamos nada, desconocido para nosotros, que, en todo caso, lo habríamos contemplado, según Platón, en una existencia anterior, pero del que no podríamos demostrar su existencia actual. En la filosofía de la sociedad y en la filosofía de la historia no puede ser cuestión de semejante mundo. Lo único que encaja aquí es aquello que histórica y actualmente actúa y es abarcable. Nada sabemos de qué sea la idea del helenismo en el *topos uraneos;* pero sí que podemos hablar sobre cómo ha vivido en la historia,

en la sociedad y en la cultura. Mediante la realidad de la historia podemos conocer el helenismo como espíritu objetivo, como idea, históricamente realizada, de una comunidad determinada.

También es posible el acceso al espíritu objetivo o a la idea de comunidad partiendo del individuo (de abajo arriba). El ser no se halla disgregado en trozos, y menos el hombre en su vida espiritual. El hombre espiritualmente se halla en dualidad, no aislado. Sin dualidad no es posible encontrar nada en la experiencia y, además, no es posible pensar nada. Y si el espíritu humano individual no ha sido creado aisladamente, sino en una articulada estructura espiritual, es concebido, desde un principio, como miembro de un todo espiritual. *Si consideramos el todo espiritual en su relativa independencia o trascendencia supra-individual, tendremos el espíritu objetivo; y en la medida en que lo consideremos en su relativa subjetividad o en su articulación en cada hombre, en su habitar en él, resulta espíritu subjetivo.* Lo mismo lo subjetivo que lo objetivo no pueden ser concebidos desde un punto de vista totalitario más que en reciprocidad, según el principio: el todo se produce en los miembros.

De este modo hemos puesto de manifiesto, analíticamente, la presencia del *sobre-ti* en la sociedad y en la historia. Es preciso observar que un examen puramente analítico no conduce necesariamente a conclusiones ontológicas—esto es, a la conclusión de que el *sobre-ti* totalitario tenga que poseer también un ser supraindividual. Por eso es posible una sociología analítica sin el supuesto de un espíritu objetivo real (esta teoría social puede valerse del concepto de totalidad en un sentido puramente estructural); pero lo que no es posible ya, sin este supuesto, es la filosofía social.

CAPÍTULO II

EL ORDEN ARTICULAR DE LA SOCIEDAD Y SUS RANGOS INTERNOS (109)

El espíritu subjetivo se desenvuelve en dualidad, pero lo que en él se desenvuelven son contenidos estrictamente ideales, válidos para todos: los contenidos del espíritu total o del espíritu objetivo. El espíritu objetivo se articula en ciertos contenidos fundamentales determinados que designamos como "contenidos parciales" o "todos parciales".

Si abordamos las divisiones de la estructura interna de los contenidos fundamentales del espíritu objetivo no podemos partir del individuo, de esa forma que el espíritu objetivo logra en lo subjetivo; es menester partir del espíritu total de la sociedad humana, del contenido total de la cultura, del espíritu objetivo mismo. El secreto de los fenómenos sociales reside en que no podemos abarcarlos, lo contrario de lo que ocurre con los objetos físicos, por separados y en trozos. Lo espiritual de la sociedad no consiste en individuos, sino en un todo que se *des-articula*. La desarticulación es el modo de la totalidad. Esta desarticulación no tiene lugar directamente desde la totalidad universal al miembro concreto, sino a través de ciertos contenidos fundamentales que constituyen, como si dijéramos, los sistemas orgánicos de la sociedad. Estos contenidos fundamentales del espíritu subjetivo son: la *religión*, la *ciencia*, el *arte* y la *economía*. Unicamente dentro de estos contenidos parciales—y, en ellos, a través, todavía de una gradación apropiada—pueden destacarse las manifestaciones concretas individuales

(109) Véase mi *Vorrang und Gestaltwandel in der Ausgliederungsordnung der Gessellschaft.* (*Logos*, v. XIII, 1924-25, pág. 191.)

de la sociedad, es decir, los hombres y sus acciones, que son los últimos miembros. Por esta razón la sociedad no está constituída por individuos que actúan religiosa, científica, artística o económicamente (quiere decirse que crean, piensan, etc., partiendo de sí mismos), sino que se compone de hombres que actúan como miembros de una comunidad religiosa, económica, científica, artística, etcétera, esto es, como miembros (que se manifiestan en planos diferentes) de *todos parciales* de histórico espíritu total.

Como los fenómenos sociales no son adiciones, sino desarticulaciones espirituales, no es posible considerarlas como una mera coexistencia de hechos, sino que más bien se hallan exigidos por una conexión objetiva, plena de sentido, la conexión del espíritu objetivo. Del mismo modo que los elementos constitutivos de una deducción se suceden unos a otros y van surgiendo necesariamente en esta sucesión por la adecuada correspondencia de los contenidos, así todos los contenidos de una cultura surgen necesariamente como los miembros de una cadena conceptual.

Esta realidad implica el concepto de un orden lógico interno que condiciona los fenómenos sociales. Este orden es un *orden articular* (de desarticulación). Este concepto implica una afirmación decisiva: que los miembros guardan entre sí relaciones de *prioridad* y *posterioridad* lógicas.

Estas relaciones conceptuales o esenciales en el rango de los fenómenos sociales han de ser distinguidas del orden de sucesión temporal o genética, que nosotros, aunque con un sentido inadecuado, designamos como *rango temporal* o *genético*. El antes temporal o genético es cosa muy distinta del antes esencial, conceptual o lógico.

El estudio de este orden articular y de las relaciones jerárquicas implicadas por él, presta a los principios filosófico-sociales la posibilidad de desarrollo y aplicación más concretos.

SECCIÓN PRIMERA

Los todos parciales espirituales de la sociedad y sus relaciones jerárquicas

1. *Religión y filosofía.*

Lo originario de todo lo espiritual, lo mismo en el individuo como en la sociedad, es lo suprasensible, es decir, aquello que se designa, en último término, como fe. Fe, creencia, no se ha de entender aquí como creer que algo es verdad. En el espíritu subjetivo es aquel hacerse íntimo de algo superior, aquel saber interno inmediato (que no se expresa en pensamientos), superior a todo mero barrunto y más seguro que todo conocimiento venido de fuera. Lo inmediato de la fe puede también designarse como presentimiento, pero no porque sea un saber inseguro—en ocasiones, pueda alcanzar una fuerza irresistible—, sino porque se trata de un saber epistemáticamente indeterminado todavía. La palabra presentimiento nos da a entender lo que hay de más profundo en la fe, lo que hay de fe en el creer, un contacto inmediato sin pensamientos y sin palabras. A esta fe dentro de la fe es a lo que nosotros llamamos fe en sí. Eso que en la oración o en la misa, en ausencia de pensamientos y de imágenes, es pura devoción; he aquí la fe pura a la que nos referimos.

Lo objetivo en la fe es religión y filosofía metafísica.

La religión y la filosofía son aquellos órdenes parciales o contenidos parciales *(todos parciales)* de la sociedad que nos remiten todo el contenido espiritual de la sociedad a una totalidad más alta, supra-social, y en los cuales se revela la sociedad como emergiendo articularmente de una totalidad superior. Lo metafísico y lo religioso de cada cultura representa el cordón umbilical que une a ésta con su mundo superior.

La porción religiosa representa, por naturaleza, el primus conceptual de toda vida cultural, de todo espíritu social total, y podemos, en consecuencia, afirmar el principio que explicaremos más detalladamente después: la fe precede a todos los demás todos parciales de la sociedad.

Pero fe sin imagen ni palabras, sin concepto ni obra, fe pura, no es viable en el espíritu social. Porque con el mero presentimiento, con la piedad sin forma, no sólo el espíritu, sino la fe misma se halla en una muda preexistencia; como fe pura, en sí, no tiene objeto ninguno en que pudiera fijarse; es la misma luz celeste, pero sin *otra cosa* a la que pudiera iluminar. De aquí que la fe tenga que atravesar los otros planos del espíritu para plasmarse y verificarse. Este ir a través de lo subordinado lo designamos como *cambio de forma* de lo preordinado en lo subordinado. *Preeminencia y cambio de forma se corresponden.*

La ciencia sigue a la religión en el espíritu objetivo.

La *teoría del espíritu subjetivo* llega desde la fe, a través del acto de aceptación y contemplación, a una conciencia de dualidad que consiste: en el saber un yo de otro o "conciencia que se entrega", y en la articulación de cada espíritu subjetivo en el espíritu objetivo, "orientación central". El órgano de esta articulación es la *conciencia.*

2. *La ciencia.*

La ciencia, como parte de una cultura, representa la relación de la cultura con el mundo, entendido como concepto totalitario de objetos: quiere decirse, una relación con el mundo, no como concepto totalitario de belleza o de divinidad, sino de cosas. Por eso, la ciencia no es arte ni religión, sino el saber de las cosas del mundo por parte de los miembros de la cultura; también constituye el concepto exhaustivo de la organización de la comunidad del saber (mediante la escuela, etc., de lo que nos ocuparemos en la teoría del obrar).

En el espíritu individual lo esencial en el saber consiste en comprender lo sabido como un *objeto*. "Objeto" se ha de entender según la relación sujeto-objeto; en esta relación es cuando aparece el qué del objeto. Otro punto importante es el siguiente: el saber no se refiere exclusivamente a lo general, como se afirma corrientemente y se enseña en la lógica tradicional. Porque, en ese caso, el concepto absorbente de todo el saber histórico de un pueblo, su conciencia histórica, no constituiría parte de esa fracción primordial que hemos designado como ciencia, lo que no puede ser aceptado. El saber se refiere lo mismo a lo general (la especie, la idea) del objeto, que a lo particular (su naturaleza de miembro) del mismo.

La ciencia representa frente a la religión algo peculiar, originario, aquello que trata de apropiarse el mundo, las cosas, como *objeto*. Con razón dice Aristóteles que todos los hombres, por naturaleza, buscan el saber (110); pero la religión es aquello que le precede esencialmente; aquello que, por su concepto, se realiza primeramente en el saber (cambio de forma); la religión, como dijimos, no puede permanecer siendo fe abstracta, sin objeto, fe pura y en sí, sino que tiene que realizarse, configurarse y ponerse a prueba en un saber determinado del objeto. La fe tiende a hacerse fe sapiente. La fe aprehende lo creído con el órgano del saber. Fe es el fundamento del espíritu y el saber es su luz; en el saber, la fe deviene real y viable mediante el cambio de forma. Pero el saber no puede ser entendido de manera que sea él quien nos introduzca en la fe. La ciencia supone, de antemano, la religión y la metafísica; el saber supone la fe. Esto se deriva ya de la dirección de la conciencia hacia lo sabido como objeto y hacia la certeza del objeto o verdad que, en último término, descansa en una certeza irreductible, inmediata, simple, esto es, en la inspiración o intuición; ésta revela el fondo profundo del espíritu sobre el que se apoya el saber. Todo saber se construye partiendo de inspiraciones, de intuiciones, como nos enseña la lógica desde siempre (que ciertos supra-lógicos modernos nos lo pretendan descubrir ahora parece algo extraño). La inspiración es ya fe y lleva consigo una chispa de ser metafísico. Con bella precisión ha expresado esto F. Schlegel:

> el saber es la estrella de la fe,
> la piedad es el germen de todo saber.

En el fondo del saber está la fe y el saber dirige la fe.

Según lo expuesto, de la esencia de lo metafísico y de la esencia de la ciencia se deduce que la religiosidad *fundamenta* el saber y que, sin embargo, tiene que recorrer la etapa de la ciencia para alcanzar su realidad como religión (como religiosidad transformada por el saber). Si la expresión: llegar a la realidad a través de la ciencia, la sustituímos por esta otra fórmula: la religión tiene que transformarse en ciencia, obtendremos el principio siguiente, que nos determina la jerarquía conceptual:

(110) Palabras con que comienza la metafísica.

1. La religión precede a la ciencia; pero la religión tiene que transformarse en ciencia para lograr realidad. Este transformarse en ciencia constituye, a la vez, una fundamentación de la misma. Las etapas de la fe, así como las del saber, permanecen siendo peculiares e inconfundibles.

En la teoría del espíritu subjetivo expusimos cómo el saber del objeto no es posible más que mediante la conciencia que el sapiente adquiere de otro hombre; que el saber, por tanto, está sometido a la condición de la dualidad, y la conciencia del objeto a la conciencia de la dualidad. Por tanto, la misma teoría del espíritu subjetivo nos muestra que el saber no es posible más que como saber de la comunidad y pide, con ello, que la ciencia ha de ser entendida como un orden parcial del espíritu total. Por eso dijo Hegel que "el pensar propio es una manía".

3. *El arte.*

El mundo de las formas de una cultura está representado por su arte. El contenido del objeto no se presenta sólo como sabido (como diferenciado), sino también como forma, lo que quiere decir, como expresión de la idea que se manifiesta en el objeto. De este modo, el espíritu objetivo alcanza un nuevo contenido fundamental y una nueva expresión en el espíritu subjetivo. Surge en el contenido de la cultura una nueva capa objetiva del espíritu: el arte.

El saber analizador del objeto, podemos también designarlo así (saber que descansa en un fondo de inspiración), tiende esta vez hacia algo inmediato, y lo encuentra en la forma del objeto. El saber del objeto quiere ser saber de la forma. La ciencia quiere transformarse en arte. La forma no se ha de entender aquí en un sentido superficial, externo, por ejemplo, un sentido geométrico, figurativo; en ese caso, volvería a ser sabida como objeto y no pasaría de este saber; no, se trata de abarcarla, de aprehenderla como algo inmediato. La forma es aquello que no puede ser reducido a cuenta y razón, a un pensar analítico o descriptivo; la forma es por sí misma. Por esto es también individuación de la idea. Es algo inmediato, mediante lo cual, conforme a la vieja doctrina artística de Platón, Plotino, Schelling, Hegel, se nos presenta lo supra-sensible;

aquello a través de lo cual se transparenta la idea eterna. Por esta razón, toda impresión de *belleza*, no sólo es inmediata, intuitiva, sino también metafísica.

Así como el saber posee con la inspiración un algo inmediato, una intuición que nos remite a la fe, en el arte la inspiración alcanza nuevamente la intuición, que vuelve a poseer, como elemento esencial más propio, un algo metafísico. De aquí que todo arte, en lo más profundo, sea expresión de la visión metafísica de las cosas. Un arte no metafísico sería un contrasentido.

La ciencia se ultima en el arte. El arte presupone la ciencia. Es ésta una consecuencia que sorprenderá a primera vista, ya que generalmente (inclusive Hegel) suele colocarse al arte antes que la ciencia o por debajo de ella, como aquello en que el espíritu cognoscente no ha llegado todavía a plena claridad. Pero esta concepción es inaceptable. Por el contrario, la precedencia de la ciencia respecto al arte, según la cual aquélla halla su plenitud en éste, se demuestra doblemente. En primer lugar, por el movimiento interno del saber: el saber analítico, al conducirnos a la certeza del objeto y reconducirnos de lo particular a lo universal, tiende siempre hacia el arte; *porque lo universal es ya la idea*, aquello intuído en la forma. Porque el saber, en su calidad analítica, no se reduce a ampliar su objeto, sino que lo abarca unitariamente, capta su ser universal y tiende, de este modo, al género superior, es decir, a un blanco que lo es también del arte; tiende a la contemplación del objeto como un todo. Lo mismo se demuestra partiendo del supuesto mismo del saber. La ciencia se ha de entender como un estado intermedio entre la fe y el arte, cuyo término se halla en la recuperación de lo inicial. El saber tiende a renovar su base de fe en una etapa superior: el saber del objeto tiende a ser saber de fe en forma de saber de la forma; lo descompuesto, analizado, quiere cobrar de nuevo inmediatez. Porque esa separación entre el sujeto y el objeto, propia del saber del objeto, en el arte es convertida en unidad en la visión (la forma) y sumido en la unidad cósmica. De este modo, todo arte es filosofía y toda filosofía es arte. Con profunda razón dice Novalis, refiriéndose a esta absorción de la contradicción mediante el arte:

> sumido en la contemplación,
> nada terrenal me perturba.

En este doble sentido es como la ciencia culmina en el arte. Es lo que nos enseña la historia. En toda gran época cultural la ciencia esencial estaba acompañada de un gran arte, era el supuesto previo del arte. Esta culminación no es que tenga lugar en la cabeza de cada investigador; pero, como todo parcial de la sociedad, la ciencia fundamenta el arte y culmina en él. Toda ciencia que no resiste a la prueba del arte—con lo que quiero significar la posibilidad de la representación plástica, y también simbólica, de sus ideas fundamentales—es imperfecta y falsa en esa misma medida. Puede utilizar condicionalmente pensamientos artísticamente irrealizables, en calidad de supuestos auxiliares y de hipótesis de trabajo; pero no podrá considerarlas como verdades reales, fundamentales, por ejemplo, ese prodigioso contrasentido del último modelo atómico, en el que los electrones giran en un espacio insignificante con un $\frac{1}{10}$ de la velocidad de la luz. A cada ciencia se aplica lo que Goethe exigía de la ciencia natural:

¿No está el núcleo de la Naturaleza
en el corazón de los hombres?

De lo que antecede se deduce:

2. La ciencia es anterior al arte, pero el arte tiende a ella; pero la ciencia quiere transformarse en arte para llegar a la realidad.

Si examinamos el lugar que la religión, la ciencia y el arte ocupan en Aristóteles, en Kant y en Hegel (en Hegel, por lo menos, en su fenomenología), nos encontramos con una conexión distinta, ya que la coincidencia entre el concepto y el objeto, la dirección hacia lo universal y hacia la causa, y, por último, la íntima conexión incontradictoria de los principios del saber (el sistema), es lo que completa en estos pensadores la ciencia; no tiene lugar, por tanto, un retroceso a ese fondo de la inspiración; el arte, por consiguiente, no completa o ultima el saber, sino, más bien, al revés, con lo que el arte precedería al saber.

No así en Platón, en quien el saber de lo universal nos lleva a "la pleamar de la belleza" (111), y una contemplación de las

(111) Ya se sabe que la postura de Platón no es unívoca. Véase Zeller: *Ph. des Griechen*, II, I, 1922, pág. 936.

ideas pone el culmen a toda ciencia. Del mismo modo, Schelling, en quien el saber del objeto culmina en el arte, para reinstauración del arquetipo, con lo que el arte se convierte en órgano de la filosofía; lo mismo se puede decir de los románticos, particularmente de Novalis y los hermanos Schelegel. (El hecho de que para Schelling sea el espíritu práctico y no el cognoscente quien antecede inmediatamente al arte, en su "sistema del idealismo trascendental", con lo que el arte no constituye la unidad de religión y saber, como en nuestra serie, sino la unidad de los espíritus teórico y práctico, representa, en fin de cuentas, una diferencia no muy grande del orden expuesto por nosotros, porque lo práctico es una representación de la ciencia que pasó al plano ético.) Por el contrario, todos los grandes filósofos reconocen que la religión es un supuesto interno de la ciencia. Sólo algunos *ilustradores* superficiales desconocen esta verdad.

Podría ocurrir una objeción, especie de *objeción etnológica.* Por lo mismo que en las culturas elementales de los pueblos salvajes el arte y, de manera general, la contemplación desempeñan mayor papel que en la actualidad, podría preguntarse si esto no supone que el arte precede al saber. Pero, mirándolo más despacio, se ve que no es así. Para que el objeto alcance forma tiene que ser, de antemano, sabido. El objeto no sabido tampoco puede ser formado. Por esto, también en las culturas primitivas el arte es expresión de algo sabido, y la ciencia, fundamento del arte. El pintor de cada época conoce el hombre, el animal y la planta como objetos (piénsese en las pinturas rupestres). El poeta épico conoce la vida y el heroísmo como objetos. Así se comprende que cada época haya exigido de sus artistas la posesión de toda su cultura. Tienen que ofrecerle toda la cultura aplicada, el objeto del saber retraído a la unidad de la creación. El romanticismo, las misas de Schubert, las sinfonías de Beethoven, el *Parsifal* de Wolfram, el *Fausto* de Goethe, son testimonio de que el artista tiene que hacer siempre el rodeo del saber, porque sólo sobre el objeto puede llegar a la forma. Pero también la canción de los *Nibelungos* y las Sagas, Homero y el Mahabharata, hablan como conocedores de la vida, que explican transfigurándola.

También nos muestra la historia que, por el contrario, la ciencia que no se transforma en arte perturba la cultura de una época. Esta ciencia no pasa de ser "ilustradora", es decir, una ciencia cuya

separación entre el sujeto y el objeto, entre la cosa y el todo, no queda reabsorbida. Ni la ciencia ni el arte han podido potenciar el saber, no puede surgir un arte auténtico, y se desvanece la unidad del espíritu social.

Por último, podría surgir una objeción de la *naturaleza misma del crear artístico.* La objeción de que el saber no constituye el presupuesto conceptual (el *prius logico)* del arte, ya que el artista actúa como genio y no como sabio, y más de manera inconsciente que sabida. Es verdad que el acto más importante del artista es inconsciente; pero esto no quiere decir que hubiera sido posible sin un saber (del objeto) que le precede. Tampoco el investigador científico necesita hacerse previamente teólogo, ni investiga en calidad de tal, y, sin embargo, la "piedad es germen de todo saber", la inspiración y lo metafísico implicado por ella constituyen condición del saber analítico; como también corre una chispa de genio en todo pensar analítico, aun en el más sencillo. La devoción, la religión, no son fundamento de la ciencia en calidad de sistema desarrollado, sino de manera esencial e inmediata. Así también el saber no es base del arte en calidad de edificio teórico, sino esencialmente, y, por esta razón, el artista se pone a la obra, no como pensador analítico, sino como alguien que tiene tras sí los resultados del pensamiento analizador. (Diferencia entre el dibujo del modelo, el estudio del objeto y el cuadro. La misma ornamentación descansa sobre el estudio de la Naturaleza.) *El paso del espíritu desde el saber del objeto, como algo determinado y distinto, a la configuración del objeto como forma, no significa una aniquilación del saber, sino un retrotraerlo a su fondo creador orgánico como a su fuente primera.)*

También se ve claro que, así como la fe necesita del saber para su culto y su dogma, y lo pone a su servicio, así también el arte tiene como supuesto previo un distinguir y comparar, un saber del objeto como universal y particular. El arte completa el saber y la fe, y sólo así se pone a su servicio.

Hagamos resaltar, expresamente, que al tratar de este todo parcial que es el arte, prescindimos de que sólo puede darse en dualidad y que ésta supone, a su vez, organización (teatros, escuelas, etc.) Bastaba a nuestro intento determinar el arte como *todo parcial* abstracto del *todo total* sociedad.

4. *La relación entre religión, ciencia y arte.*

Estas relaciones pueden condensarse en los siguientes principios: la fe fundamenta el saber; el saber fundamenta el arte. Como lo antecedente es siempre supuesto de lo consiguiente, resulta que la fe fundamenta, en último término, el arte a través de la ciencia. Con un rodeo a través del objeto, el espíritu lleva a cabo la marcha y el regreso, la desarticulación y la rearticulación.

Esta relación goza de validez universal para todos los grados jerárquicos. Quiere decir que esta relación de precedencia, no sólo cuenta entre un *prius* conceptual cualquiera y el *posterior* conceptual correspondiente, sino también para toda la serie de gradas o planos. Todo lo que es subordinado, no sólo recoge a su inmediato antecedente, sino, con él, a todos aquellos *todos parciales* que le preceden. A través del cambio de forma, toda la serie es una unidad. Por esto se puede decir:

3. La religión es antes que la ciencia y que el arte; pero la religión quiere transformarse en arte a través de la ciencia, y en esta transformación quiere llegar a la realidad. Con la expresión anteriormente utilizada podemos decir: la religión quiere transformarse en la contemplación metafísica de la forma mediante el saber creyente del objeto, para en esta transformación llegar a la realidad. Esto es consecuencia clara de los supuestos que hemos desarrollado. Porque en el arte reaparece la religión en forma nueva. Sin embargo, el arte, lo mismo que la ciencia, lleva consigo algo absolutamente propio, nuevo, que le hace ser algo independiente y no un receptáculo o una mera metamorfosis de la religión (o de la moral). Como posterior a la religión, el saber recoge el elemento religioso; como posterior al saber, el arte recoge el elemento del saber y también el de la religión, representándolos en su manera propia; pero, repitámoslo, a pesar de ello, no es una especie de ciencia o de religión, sino algo autónomamente específico. Pero lo que descansa sobre sí mismo no por eso es autártico, sino que sigue siendo miembro de un orden y requiere, como supuesto previo, otro elemento.

También el arte es, a veces, superado; pero no mediante una nueva y peculiar etapa del espíritu, sino mediante una unificación

de todo el espíritu viviente. Aquello que es sabido como objeto y contemplado como forma, se convierte en la unidad superior de intuición, saber, forma y acción, en *sabiduría*, que es, a la vez, teología, doctrina del mundo y de la vida. Nos llevaría demasiado lejos desarrollar este último punto de la teoría del espíritu.

No es necesario una unificación especial de la cultura en la *sabiduría* (como todo parcial de la cultura), porque la unidad de los campos: religión, saber, arte, se halla ya asegurada, conforme a su naturaleza, porque se conserva el rango preferente de la religión. En la medida en que una cultura se halla comprendida en la unidad de lo religioso o de lo metafísico, no necesita un esfuerzo especial para lograr esta unidad en la filosofía o en la sabiduría. Por el contrario, la filosofía metafísica surge más bien de esa unidad. Sólo cuando esta unidad ha sido turbada—mediante el individualismo y la "ilustración", mediante la preponderancia y consideración aislada de algunos dominios culturales (intelectualismo, esteticismo)—será necesaria la reintegración de los dominios culturales, la reinstauración de su unidad mediante la filosofía y la sabiduría que, en último término, abocará en una reforma o vivificación de la religión.

5. *Lo espiritual originario.*

En los todos parciales religión, filosofía, ciencia y arte, se hallan comprendidos los elementos originarios del espíritu. En estos todos parciales se articula lo espiritual de la sociedad como en sus contenidos primeros y fundamentales, constituyendo aquellos planos a los que no podrán añadirse, en lo sucesivo, contenidos fundamentalmente nuevos. Todos los contenidos espirituales de la sociedad distintos de los fundamentales mencionados, no difieren de éstos, no representan algo nuevo frente a ellos, sino que *derivan, más bien, de ellos;* únicamente la moralidad representa una excepción, de la que nos ocuparemos más tarde. Por esta razón, el concepto abarcador de religión, filosofía, ciencia y arte, lo designamos como lo *espiritual originario* y lo concebimos como una unidad. En esta unidad se reunen los tres todos parciales de la sociedad en el orden jerárquico expuesto.

Los demás contenidos espirituales de la sociedad son *derivados;*

por ejemplo, las dualidades completas de la amistad, del amor, de las comunidades políticas, societarias, etc. Todas las comunidades basadas en el contenido espiritual de una concepción del mundo, de una teoría científica, de una dirección artística, o derivan directamente de lo espiritual originario o, indirectamente, por el intermedio de la acción, como ocurre, especialmente, en las relaciones y vínculos políticos, económicos, etc.; pero toda acción conduce, por último, a lo *espiritual originario*, ya que sus fines descansan mediata o inmediatamente sobre él. Así, la vieja orden de los templarios y las juntas de fábrica comprenden elementos económicos, políticos, institucionales, etc., pero nos refieren, en último término, a la religión, de donde lo demás se deriva.

También las *comunidades de amor*, si se prescinde de lo sensible, pueden ser comprendidas entre las comunidades derivadas. Porque las encontramos en esos todos parciales y no implican una dualidad propia. El amor subsiste en dualidad, es dualidad. El amor de Dios, de la verdad, de la belleza, no son más que formas particularizadas; su realidad suprema se halla en la religión, en forma de retiro o desasimiento, que es la dualidad del hombre con Dios, en la ciencia, como dualidad del hombre con otros hombres cognoscentes, en el arte como su dualidad con otros hombres de sensibilidad artística. Toda relación esencial entre espíritus es amor, porque implica la conciencia de la mismidad de ambos, revela el hecho fundamental de que cada uno de los miembros de la dualidad es también miembro del todo. Bastará esta simple indicación para comprender que el amor se halla incurso en dualidad y forma parte del edificio social, que es el todo, por lo que acompaña a todos los *todos parciales* y sus derivados, sin por eso constituir un contenido propio del espíritu, un todo parcial auténtico.

Fácil es distinguir qué es lo que no pertenece a lo espiritual originario. Ni lo moral, ni la acción (que no es espíritu, sino sólo su expresión) ni tampoco los datos de los sentidos, especialmente las sensaciones y necesidades corporales respecto al alimento, vestido, salud y todos los demás fines que la acción se proponga dentro del campo de las impresiones sensibles, ni la sensibilidad sexual en la medida en que sea concebida como un elemento puramente sensual. Mientras que la moralidad y la acción son derivaciones de lo espiritual primario, la sensibilidad es originaria.

Teniendo en cuenta esta demarcación de lo *espiritual origina-*

rio por la que se opone a la acción y al mundo de los sentidos y a la sensibilidad externa, puede designarse también como lo *espiritual interior*.

De toda esta exposición se deduce, naturalmente, el siguiente principio: 4. Lo primordial del espíritu es anterior a lo derivado.

Supuesto que vamos a justificar más tarde el lugar especial designado para lo moral, de esta determinación de lo espiritual originario se deduce que no está constituído por la verdad, el bien y la belleza, sino por la fe, el saber y el arte, por Dios, el objeto y la forma, en otras palabras: presentimiento, verdad y belleza, lo santo, lo verdadero y lo bello. El bien no puede obtener un lugar en esta serie porque en el contenido primigenio del espíritu está implicado ya, conceptualmente, lo perfecto, el bien. Lo espiritual originario es ya el bien o tiene que devenir tal. Esto quiere decir que no es todavía lo perfecto, lo bueno, en la medida en que no se exprese o se realice a sí mismo con toda pureza, y de aquí que pueda alcanzar la perfección.

Antes de proseguir desarrollando estas ideas que plantean la cuestión de la naturaleza de ese todo parcial de la sociedad que se llama moralidad, debemos de ocuparnos de otro elemento del espíritu social.

6. *La sensibilidad (la raza).*

El espíritu nunca se ofrece como tal, sino que requiere la mediación de una naturaleza sensible, la unión con lo material. Esta unión con lo material (una dualidad de orden superior) da por resultado el cuerpo fisiológico, visto desde el punto de vista de lo material; y, desde el lado espiritual, el concepto total de los impulsos (sensibilidad interna) y de la experiencia sensible (sensibilidad externa) tal como eran estudiados por la pneumatología.

La sensibilidad corresponde al espíritu objetivo en aquellas manifestaciones colectivas que se nos presentan en la historia y en la sociedad como raza, por una parte, y nacionalidad (y círculo cultural), por otra. La raza expresa la parte corporal, fisiológica o externa. La nacionalidad, el espíritu del pueblo, como decía Hegel, el lado espiritual o interno. Más tarde nos ocuparemos de ellos.

Pero el espíritu objetivo no se halla ligado a la materia orgánica solamente a través de la raza; también lo es mediante la ac-

ción, más exactamente, mediante las *formaciones* de esta *acción*, por ejemplo, la economía; y no sólo a la materia orgánica, a través de la cual únicamente pueden actuar los hombres pertenecientes a una raza determinada, sino también a la materia inorgánica, que ofrece las condiciones primarias de la vida, de la economía y del Estado, con sus materias brutas, con el clima, la situación geográfica, etc.

Estas someras indicaciones no satisfacen todas las exigencias del tema, pues lo único que pretenden es hacer una mera referencia al lugar que a la sensibilidad corresponde en el orden articular (de desarticulación) del espíritu total y a los problemas que plantea esa sensibilidad.

7. *La moralidad.*

a) *La esencia de la moral.*

A lo espiritual originario se añade un nuevo todo parcial que si, en cierto sentido, es originario e inderivable, se caracteriza, sin embargo, porque no añade ningún contenido nuevo en la textura del espíritu social.

¿Qué es lo moral?

Si descartamos, por su falta de categoría filosófica, la respuesta que nos ofrece el punto de vista empirista, materialista, utilitario, podemos adelantar la afirmación de que toda concepción de la moralidad que, como la kantiana, parte del sujeto, es inaceptable en una teoría de la sociedad. Lo esencial y primario no son los fenómenos morales subjetivos de los miembros individuales de la sociedad, los afanes y sentires morales de los individuos, o su *a priori;* ni tampoco el imperativo moral que los rige (concepto del deber). Por el contrario, estos aspectos subjetivos de los fenómenos morales habrán de ser *justificados* en la realidad originaria del espíritu social. La justificación y necesidad de lo moral radica en lo siguiente: en que los contenidos originarios del espíritu siempre se realizan imperfectamente; por esta razón, el espíritu persigue la perfección y en esto consiste lo moral.

La moralidad no significa, pues, otra cosa que la plena recuperación del espíritu, la reinstauración de uno mismo, el salvaguardar lo interno en lo externo, el pensamiento en la acción, el ideal

en la realidad, el todo en los miembros. Por esta razón, pasa de ser una manifestación de la vida espiritual subjetiva. Pero como el espíritu objetivo se manifiesta únicamente en lo subjetivo y no en sí mismo, el perfeccionamiento subjetivo es, a la vez, perfeccionamiento objetivo.

La orientación del espíritu hacia la perfección o plenitud de sus contenidos no puede detenerse en lo general, sino que deberá acoger formas aprehensibles y concretas. Por eso la moralidad consiste, primeramente, en ser una determinación del orden jerárquico de los contenidos de lo *espiritual originario* y sus derivados (determinación de rango basada en el conocimiento de lo perfecto) y de los contenidos del obrar derivados, a su vez, de los dos anteriores; y, después, en fundamentar la dirección del obrar hacia lo perfecto sobre la base de esa determinación jerárquica. Esto segundo se halla ya implicado por el concepto de "determinación de rango". Desde el punto de vista de la teoría de la sociedad podemos decir: la moralidad es el edificio jerárquico de los todos parciales de la sociedad en cuanto constituyen metas del obrar; con lo que todo obrar se orienta siempre en todos los *todos parciales* hacia lo perfecto.

Mediante la moralidad se fundamenta una determinada dirección de todo ser hacia la perfección. La moralidad se convierte así en un concepto ontológico y su doctrina fundamental es la teoría de los bienes, esto es, la que se ocupa de determinar qué sea un bien moral y, como tal, fin del obrar.

La posición de la ética frente a la sociología suele decidirse, generalmente, con el punto de vista implicado por una fundamentación individual de la sociedad. Así se explica que, inspirándose en Kant, sea concebida demasiado angostamente, como una teoría de deberes encabezada por un deber supremo, el imperativo categórico. Pero una ética completa no presenta en lugar preeminente la teoría del deber. Esa ética abarcaría:

1. Una teoría del bien, con la cuestión capital: ¿cuáles son las formas de perfección del espíritu o bienes morales y qué orden merecen como fines del obrar?

2. La teoría de la virtud, con la cuestión capital, ¿qué virtudes o capacidades tendrá que incorporar el individuo a sus fuerzas anímicas (que son miembros del espíritu objetivo) para lograr bienes morales?

3. La teoría del deber, con la cuestión capital: una vez en posesión de la tabla de bienes, ¿qué es lo que tiene que hacer el individuo para lograr con sus virtudes lo moral? ¿Cuáles son los mandatos y prescripciones (imperativos) que rigen en los individuos en razón de aquello que es un bien moral? Ya haremos ver que la teoría del deber y de la virtud coinciden por su contenido.

La única manera de resolver los problemas de la ética es considerar la moralidad como un todo parcial de la sociedad y no como algo subjetivo. Unicamente un estudio de esta índole que, partiendo de la moralidad como un todo parcial supraindividual de la sociedad, descienda al sujeto, puede abarcar, a la vez, el lado objetivo y el subjetivo, el aspecto material y el formal de lo moral.

La concepción de la moralidad partiendo de su objetividad social—esto es, del orden de valores o perfecciones que nos ofrecen los contenidos objetivos de todos los *todos parciales* de la sociedad—no se funda únicamente en consideraciones de la ciencia social, sino de índole filosófica y estrictamente sistemática. La conocida fórmula de Kant: "nada hay en el mundo ni nada es posible pensar aún fuera de él, que pudiera ser considerado como bueno sin limitación alguna, como no sea una buena voluntad" (112), no expresa una verdad completa. Efectivamente, lo que quiere decir es que lo decisivo es la buena voluntad, que lo bueno es la buena disposición para serlo; pero nadie podría tomar esto al pie de la letra. La disposición al bien no es, todavía, el bien mismo, no es más que una etapa previa a la que sigue la cuestión capital: cuál ha de ser el fin de un afán bien dispuesto. Esa complacencia tiene que determinarse en voliciones concretas, y entonces podrá ser buena, mediante la participación en fines buenos, esto es, mediante una dirección que da en el blanco objetivo de lo perfecto.

La fundamentación ontológica de nuestro concepto de la moralidad reside en el principio platónico-aristotélico: *lo perfecto es anterior a lo imperfecto*, que conduce al segundo principio: *el deber ser es antes que el ser*.

Véase *Kategorienlehre*, pág. 99.

(112) Palabras iniciales de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*

b) *La cuestión de precedencia entre la moralidad y lo espiritual originario.*

Planteando esta cuestión nos adelantamos a investigaciones posteriores. Pero es necesario por razones de claridad.

A tenor de los principios: "lo perfecto es antes que lo imperfecto", "el deber es antes que el ser", parece que debiera deducirse que lo moral es antes que lo espiritual originario, por su calidad de dirección creadora hacia el perfeccionamiento. Esta consecuencia parece estar de acuerdo con el sentido de la doctrina hegeliana, para la cual el acontecimiento moral consiste en que los impulsos, inclinaciones, sentimientos, representaciones del individuo, puramente subjetivos, en cierto grado puramente accidentales y todavía no morales, tienen que conformarse con lo universal (como aquello que es objetivamente válido) y tienen que revestir esta universalidad para llegar a ser morales. Y, en verdad, de una manera general, lo universal es antes que lo individual, y, por lo tanto, lo moral, como concepto exhaustivo de lo universal (perfecto) habría de ser antes que lo individual e imperfecto; porque se podría argüir: ¿en qué otra forma lo moral podría ser lo moral, el fin de lo imperfecto?

Un examen más atento nos demuestra el error. Lo perfecto es *ontológicamente* anterior a lo imperfecto; el ideal, como algo *válido*, anterior a lo real (que tiene que reproducir el ideal según el cual ha sido formado). Por lo tanto, esa dirección hacia el perfeccionamiento, esa prescripción del fin para el perfeccionamiento, que es en lo que hemos hecho consistir la moralidad, tiene que presentarse en la realidad empírica, en lo que es ya, *secundariamente*, y esto lo mismo en el orden conceptual que en el fáctico. Si es verdad que lo perfecto es antes, conceptualmente, que lo imperfecto, lo que tiene validez antes que lo empírico, se sigue que los contenidos espirituales, tal como se nos presentan en la religión, la ciencia y el arte, representan siempre, como contenidos ónticos, empíricos, algo imperfectamente desmembrado, a lo que precede algo perfecto, esto es, aquello que es su perfección. Sólo secundariamente se muestra la necesidad de elegir como ideal, como jerarquía decisiva de todos los contenidos espirituales, aquello que, en cada caso, es lo perfecto. La moralidad se funda primordialmente sobre la misión de

perfeccionamiento. Esta misión surge luego de ese desmembramiento imperfecto de lo espiritual originario. En el cielo de la perfección no hay moralidad alguna, pero ésta es la que nos empuja hacia él. Así resulta el principio: lo *espiritual originario* es antes que lo moral.

¿Es que ese *cambio de forma* exigido por los principios precedentes se lleva a cabo según la fórmula: ... tiende a transformarse en moralidad? No. Esta fórmula no es aplicable aquí, porque la moralidad no es, en cuanto a su contenido, algo peculiar. La moralidad no representa, como el saber frente a la religión y como el arte frente al saber, algo primordial; indica a cada uno de los *todos parciales* de la sociedad cuál sea su perfección y supone, por lo tanto, los contenidos correspondientes. Por esta razón la religión no puede transformarse en moralidad del mismo modo que en saber o en arte. Cuando la fe se sabe ha conseguido con ello una nueva realidad, pero cuando la fe se ha hecho más perfecta, continúa en el mismo plano y no se ha producido una nueva especificación y una nueva verificación (transformación). Lo mismo puede decirse respecto a las derivaciones de lo espiritual originario, lo mismo de las estrictamente espirituales que de las del obrar. Por eso rige el principio:

5. Lo espiritual originario y sus derivados son antes que lo moral, pero una y otros pretenden alcanzar su peculiar perfección mediante la moralidad.

Estos principios parecen incontrovertibles y, sin embargo, también prevalece otro principio: *la religiosidad quiere transformarse en moralidad,* puesto que pretende impregnar de sentido a la vida toda. Pero tampoco representa esto una contradicción de lo arriba expuesto. Porque este principio no significa otra cosa sino que lo religioso pretende tan alta consideración como fin de la vida que exige que *todas sus derivaciones* (y todas las derivaciones de lo espiritual originario), en general, conserven el sello de la religiosidad. Esta quiere, sencillamente, afirmarse y verificarse en la vida. Así que ese principio debía de expresarse, más exactamente, en la forma siguiente: "La religiosidad pretende permanecer como fin supremo en todas las derivaciones y fines de la vida y quiere que la moralidad o jerarquía de los fines tenga esto en cuenta." La religiosidad no puede transformarse en moralidad; lo que pretende es alcanzar su perfección, y esto es lo que no ha

de ser menoscabado en la jerarquización de los contenidos espirituales como fines del obrar, es decir, que ha de ser tenido en cuenta por la moralidad.

8. *La cultura o espíritu consolidado de la sociedad.*

Para poder juzgar del lugar de la moralidad como todo parcial de la sociedad y, en especial, de su lugar frente a lo espiritual originario, hay que determinar, previamente, la relación entre la moralidad y el obrar. La moralidad nos remite a un hacer; pero, ¿es en sí misma un hacer?

Es una pregunta ya contestada, pero presentaremos con claridad los elementos de la respuesta. Si la moralidad es la jerarquización de los contenidos espirituales en cuanto que se ofrecen como fines del obrar (perfeccionante), se sigue que la moralidad no es, en sí misma, un obrar. *La moralidad no es un hacer, pero hace que todo hacer resulte perfecto.* Es la que señala los fines y, por eso, alberga necesariamente algo torturante, gestante, creador. Representa la fuerza de todo nuevo empuje, de toda vida nueva, pero, por lo mismo, no es en sí misma acción, como no puede serlo nada de lo que a ésta precede. Ya hemos visto anteriormente esta fuerza gestante de la moralidad en todas sus direcciones: en la teoría del bien, nos muestra cuál de los contenidos del hacer sea el perfecto; en la teoría de la virtud, nos muestra qué capacidades anímicas del individuo hay que cultivar y aplicar para conseguir lo perfecto. Esta fuerza alumbradora, indicadora de fines, que se manifiesta por doquier en la ética, hace que ésta sea un segundo creador tanto en la sociedad como en el espíritu y obrar de los individuos.

De aquí resulta su posición especial frente a lo originario.

Como fuente del hacer perfeccionante, la moralidad se ofrece como espíritu *jerarquizador* junto a lo espiritual originario, como un nuevo todo parcial de la sociedad, y forma con lo espiritual originario, en su calidad de espíritu fijador, consolidador, es decir, perfeccionador de éste, una nueva unidad más amplia. Esta unidad la conocemos por el nombre de *cultura o espíritu consolidado de la sociedad.* La cultura es, por tanto, la moralidad fijada, hecha firme, frente a la incesante autopurificación y creación interna de lo espiritual originario con sus derivados.

Lo espiritual originario, en sí mismo, no merece todavía el nombre de cultura o de espíritu consolidado y unificado. Reconocimos en la religiosidad la fuente de la desmembración de la sociedad en todos parciales; en la ciencia y el arte, las primeras manifestaciones de lo religioso y, al mismo tiempo, todos parciales del espíritu, peculiares, originarios; pero la moralidad es la que hace que lo espiritual originario se nos presente, no ya como una unidad determinada exclusivamente por su contenido de religión, saber y arte, sino como un espíritu preso de un empuje ordenado de perfeccionamiento y de *íntima renovación,* de modo que es ahora cuando se nos ofrece como un espíritu firmemente fundado, sustraído a la decadencia, consolidado y en trance, al mismo tiempo, de transfiguración. Y a esto es a lo que llamamos "cultura". Por eso la "decadencia de una cultura" es contradicción parecida a la de una vida que muere. Decadencia es negación de consolidación o de cultura; la cultura auténtica es un reverdecer y florecer pujantes del espíritu.

SECCIÓN SEGUNDA

Los todos parciales del obrar.

9. *La relación de lo espiritual con el obrar.*

Entre los contenidos parciales de la sociedad tenemos que ocuparnos solamente de aquellos que se nos ofrecen en la sociedad como *formaciones del obrar* (piénsese, por ejemplo, en el Estado). Antes de ocuparnos de la diversificación articular del mundo social del obrar y de sus relaciones jerárquicas tenemos que responder a la cuestión general: ¿cuál es la relación entre lo espiritual y lo activo? Si se piensa en el papel que desempeña el ascetismo en una doctrina de inacción y se recuerda cómo ha constituído un constante caballo de batalla de toda la historia del espíritu, se reconocerá que la cuestión reviste importancia. Aunque al ocuparnos de la ética entraremos en más detalles, no podemos pasarla por alto en este momento.

Qué es lo que se ha de entender por lo "espiritual" en oposición al obrar está implicado en nuestro concepto de lo *espiritual*

originario. Sin embargo, hay que añadir, como presupuesto necesario del obrar, lo sensible. La voluntad, por el contrario, aunque no es todavía ocupación, sino mera disposición, pertenece, como antesala, al obrar.

Nos muestra la teoría del espíritu subjetivo que en el curso de la vida anímica por doquier se enfrentan la contemplación y la aceptación de lo contemplado (de lo sentido, de lo que se ha hecho íntimo) con esfuerzo creador. Donde más claramente se pone esto de manifiesto es en el pensar. El "pensar" no es, como expresión, algo unívoco. Ya la doctrina platónica y la aristotélica distinguen lo que más tarde se reconocerá como pensar contemplativo o intuitivo, por una parte, y, por otra, el pensar analítico, elaborador o discursivo. ¿Qué relación guardan estas dos especies de pensar? El pensar receptivo, contemplativo — la ocurrencia, la chispa de la intuición—es el regalo más precioso para el espíritu investigador; pero lo dado en la inspiración *no es dueño todavía de sí mismo*, es algo simple, inmediato, mudo; el pensamiento analizador, conscientemente analizador y concluyente, lo transporta a la diversidad, lo obliga a hablar, lo articula con las demás adquisiciones espirituales, potenciándolo así a la plena claridad de la conciencia.

Lo siguiente nos puede ilustrar sobre el particular: existe una reciprocidad entre pensamiento intuitivo y pensamiento analizador, ninguno puede desenvolverse sin el otro, llegar a su plenitud; pero el pensamiento intuitivo goza de rango preeminente porque, por definición, es quien suministra al pensamiento discursivo materia y tarea. Pero tampoco esta relación es unilateral, de forma que el pensamiento intuitivo sea mero dador y el discursivo mero receptor. También éste aporta algo al pensamiento intuitivo: lo contemplado alcanza su forma plena y su realidad por el trabajo conceptual analítico; en el fondo del pensar analítico está siempre lo contemplado, la intuición, que no desaparece nunca completamente entre los miembros resultados del análisis. (De aquí también que no haya concepto alguno solamente racional —defecto capital de toda lógica "ilustradora"—, siempre se basa en algo irracional, que no cabe más que abarcar con inmediatez, contemplar; de aquí también que un pensador que no abarca el fondo intuitivo de sus conceptos habla como un ciego puede hablar de los colores.)

Dentro de lo espiritual puro nos encontramos ya con una reciprocidad que consiste en que uno de los elementos, la inspiración, alcanza realidad mediante el otro, el pensamiento. Esta misma relación rige entre lo espiritual y la acción: lo espiritual se hace real mediante el obrar; la acción y la obra siempre y necesariamente son la exteriorización de algo espiritual interno. Lo que la contemplación es al pensar es la acogida, el entusiasmo, para el obrar. Este hecho primordial y básico de toda vida personal y social puede ser pasado por alto o, sencillamente, negado, porque estamos acostumbrados a *concebir la acción demasiado mecánicamente.*

La raíz de la opinión que concibe la acción de una manera mecánica, mientras que la vida representativa sería la verdaderamente anímica, está en la psicología asociativa. No hace falta que nos entretengamos con este sensualismo superficial que explica el obrar imaginando que la *representación* del movimiento precede a éste y que el placer representado lo motiva. Lo que orienta lo espiritual puro o interior hacia la acción es que una vivencia se convierte en finalidad (en algo que acucia). Y en el transcurso de este querer—desde proponerse el fin hasta el querer concretamente decidido y activo, el hacer mismo—*este carácter de finalidad debe afectar cada uno de los miembros de toda la serie volitiva y actuante,* aun esas mismas cantidades de placer y esas mismas representaciones de movimiento o cualquier otro elemento. Lo decisivo es la jerarquía en la serie de fines y no un balance de placer y desagrado o de motivos; en otras palabras: el "tiene que ser" es lo primordial en la volición completa, los motivos placenteros no son más que material, fenómenos accesorios; toda la serie del querer y del obrar es una serie unitaria; es una totalidad de vivencia y no ha menester el paso de la representación a la acción mediante el motor sensualista.

Por lo tanto, no es posible concebir el obrar como mera sucesión mecánica de elementos. Valiéndose de la voluntad, hace la suma, contando con todas las etapas del espíritu. Por esta razón, el querer y el obrar no son una *actitud primaria* del espíritu, la oposición primordial al pensamiento. Porque el espíritu, en todas sus etapas, es creación de lo contemplado, de lo dado o encontrado. El giro de la contemplación a la acción, del ser-creado a la creación, se encuentra ya en las etapas del espíritu anteriores al obrar. Entonces es cuando el pensamiento discursivo se halla en la vía del obrar.

Los dos aspectos del espíritu, que se manifiestan igualmente en la sociedad que en la historia y en el individuo, son siempre los mismos: se manifiesta como contemplación, ensimismamiento, estar sumido; y como creación, como obra, que es la emergencia de lo contemplado, el desbordamiento, la expansión.

Para concebir bien esta relación entre el contemplar y el obrar es menester considerar que la obra no es nunca una mera prolongación y, en ese sentido, séquito, que no es algo exclusivamente servil y medianero y, por lo tanto, algo mecánico y pasivo; que, por el contrario, es aquello en que lo contemplado alcanza, por primera vez, su realidad plena. Sin eficacia, inactuante, lo contemplado carece de cuerpo y vacila todavía; sin cincelar, el busto del escultor es todavía algo inacabado, informe; el pensamiento no expresado del poeta está sin encarnar, sin resonancia y sin acabado; la idea no realizada del político, del militar, del inventor, es algo débil, exangüe, no verificado; sin acción, la pasión no conoce la agitación de su tormenta ni el descanso de su calma, ni fermenta ni se hace vino; la inspiración del investigador, que no ha sido elaborada, no se ha consolidado, no guarda conexión con otras ideas, y no puede alcanzar la ciudadanía plena en el reino de las verdades. Siempre que examinemos la relación entre el espíritu y la obra encontraremos que la obra no se reduce a ser consecuencia y, por tanto, medio de lo espiritual, sino también su cumplimiento, plenitud y verificación, su última forma y realidad. Por esto no se puede decir que el obrar sea algo meramente mecánico, sino algo que surge y emerge de la profunda intimidad (aunque se trate de la vivencia más elemental del plano sensible); necesariamente en este emerger culmina y logra su acabado lo que emerge, recibiendo, por decirlo así, los últimos toques de su realidad.

Toda acción, por lo mismo, es, por naturaleza, una acción con base interior, algo que emerge; toda contemplación requiere, por naturaleza, el logro de su realidad plena mediante esta emergencia. En esta reciprocidad entre el espíritu y la obra está antes el espíritu. De todo lo dicho se deduce el siguiente principio:

6. Lo espiritual es antes que la acción; pero lo espiritual quiere transmutarse en acción para alcanzar así su propia expansión (realidad plena). La obra no puede realizarse sin espíritu.

En la acción se nos muestra el espíritu requerido por el mundo que le ofrece la materia. De aquí que la sensibilidad interna y ex-

terna sean los fundamentos imprescindibles de toda acción. Aquí tiene sus raíces el fenómeno del poder. Al hablar en la teoría de la sociedad de la acción se incluye el poder.

10. *Clasificación del obrar.*

a) *Los tipos del obrar.*

No tratamos de abarcar todo el mundo de la acción, pero tenemos que ocuparnos de aquellas diferencias sistemáticas.

Hasta ahora hemos hablado de aquel obrar que representa una expansión o acabado del espíritu. Pero, además de este obrar, existe otro que, por ocuparse de la procuración de los medios, tiene que ser resuelto antes de llegar al obrar realizador. Y también ese otro que quiere actuar sobre los dos anteriores. Así resultan los grandes tipos:

1. El obrar representativo, expresivo o expansivo, del que nos ocupamos arriba y que también podría llamarse obrar ultimador, realizador (ejemplo: el gesto, la palabra).

2. El obrar establecedor u organizador, que también puede ser designado como obrar de rango superior, y del que nos ocuparemos más tarde.

3. El obrar con medios exteriores u obrar económico. Este último no desenvuelve algo espiritual, sino que, propuestos ya los fines, aporta los medios para el obrar realizador (por ejemplo, aporta los alimentos para alcanzar el fin del sustento, de la edificación de una iglesia para alcanzar un fin religioso); o aporta los medios para el obrar organizador (por ejemplo, procura el dinero para una junta de fábrica).

Separamos el obrar en común (2 y 3), con el nombre de "cooperación", de la comunidad espiritual o "dualidad".

b) *El lugar de los tipos del obrar como todos parciales.*

Lo esencial es la afirmación de que el obrar expresivo nunca puede formar un todo parcial independiente en el mundo social del obrar. Por lo mismo que es un obrar que realiza inmediata-

mente lo espiritual, de donde procede, se halla inseparablemente unido a él. Como que no representa más que la realidad, el desenvolvimiento de ese algo espiritual. Es lo que nos enseña la experiencia. Así, los ritos culturales son realización de la religión y no representan, frente a ella, un todo parcial autónomo. Las actividades del experimentador, del investigador, del escritor, etc., constituyen, de manera inmediata, el camino, la vía de expansión, de expresión y de realización del saber y de la ciencia, y no constituyen, por lo tanto, un todo autónomo junto a ella; el pintar un cuadro, componer un drama, hablar y gesticular en escena, son las actividades por las que desembocan inmediatamente la pintura, el arte dramático y el arte escénico. Siempre el obrar representativo pertenece, por su carácter de realizador de lo espiritual, a éste, y nunca puede manifestarse como un todo parcial de contenido propio.

No así con el obrar organizador y económico, ni tampoco con sus derivaciones, la política y la guerra, ni con el lenguaje y la comunicación. Aquí nos hallamos en presencia de auténticos todos parciales. Sin embargo, no podemos ocuparnos más que de los dos primeros, y muy rápidamente.

11. *El obrar organizador y el obrar económico.*

El todo parcial más importante dentro del campo de la acción es lo que llamamos establecimiento u organización, que se puede designar también como obrar fundacional. Hay acción de este tipo cuando se cuida que se produzca un obrar de otro tipo, expresivo o económico, o, si ya estuviere producido, que discurra regularmente y sufra una influencia determinada. Por ejemplo, un ateneo. Se ocupa de encontrar el conferenciante, prepara la sala, avisa al público, dirige las controversias, etc.; de este modo da ocasión a otros tipos de obrar y les imprime una forma, los regula. Otro ejemplo lo tenemos en el organizador de una fábrica. Procura que coincidan obreros, máquinas y materias brutas, y da ocasión para que cada elemento aporte lo suyo en determinada forma.

Pero en este dar lugar a un obrar de otro tipo, a un obrar "debido", se encierra algo que *rebasa el mero obrar*. Es patente que el organizar no es un obrar sencillo, sino que, como obrar que ac-

túa sobre otro obrar es, a su vez, algo espiritual y creador. Porque este actuar alberga algo nuevo, a saber: la previsión y preformación, ya que hay que desarrollar, en el obrar sobre el que se va a actuar, algo espiritual. Esta previsión y preformación es elemento espiritual y creador inherente a todo trabajo organizador. Porque se da ocasión o lugar para el espíritu que se desenvuelve con el obrar sobre el que se actúa; por decirlo así, se le conjura. (En el ejemplo citado, la formación de los socios y, a veces, de los conferenciantes, que son "inducidos" a perfeccionarse en los temas propuestos.) Se sigue de aquí que el obrar organizador es superior al obrar sobre el que actúa, porque prefigura y prevé un algo espiritual suyo.

No nos es posible insistir sobre este punto. Acerca del obrar económico bastará con lo siguiente:

El obrar económico se ocupa de los medios; es un medio para los fines, porque coadyuva al logro de fines que le son propuestos. El culto es desenvolvimiento del espíritu, acción realizadora; la acción que procura los objetos del culto no pasa de ser medio para un fin y no desenvuelve, de por sí, algo espiritual. No desenvuelve, efectivamente, lo espiritual del *sistema religioso,* sino que pone al servicio del culto manifestaciones de *otros sistemas espirituales* distintos. Y en la medida en que es mero medio extrínseco, sin que realice un algo espiritual, sin que ponga en manifestación algo interno, es meramente servil o servicial, es economía. El obrar económico, por lo tanto, nada tiene de esa provocación y conjuración de lo espiritual. (Pero, *en la medida* en que el actuar económico es expresión del afán del trabajo, y se convierte en disciplina moral, etc., en fin propio, pierde su carácter instrumental y se convierte en obrar representativo, manifestación de algo espiritual, de una economía deseconomizada. Y, *en la misma medida,* se escapa a la economía para hacerse obrar representativo.)

De todo lo dicho se deducen, naturalmente, los siguientes principios:

7. El obrar organizador es antes que el representativo (por ejemplo, la Iglesia es antes que el culto); porque la acción organizadora posee, en ese preformar y provocar la acción representativa, una base espiritual propia que precede a ésta (la Iglesia "da ocasión" al culto).

8. El obrar representativo es antes que el que se refiere a los

medios, o economía (por ejemplo, el culto es antes que los objetos del culto). El medio es originariamente fruto de un obrar representativo—por ejemplo, el trabajo es un despliegue de fuerza—; pero, en su dominio propio, no es empleado como medio, sino que necesita, para llegar a ser tal medio, la acción representativa de otro campo extraño que lo utiliza como tal medio.

Se puede decir, por tanto:

9. El obrar organizador es antes que el económico. Porque éste está ocasionado o provocado por aquél. Principio que podemos enunciar: el Estado es antes que la economía.

Otro aspecto muy distinto de estas realidades es que, genéticamente, el obrar organizador y el representativo o expresivo no son posibles sin los medios externos que nos ofrece la acción económica. Esta condicionalidad genética nada tiene que ver con la preeminencia conceptual de la organización o institución (= conjuración de fines) y del logro del fin (= obrar que despliega lo espiritual). En esta burda inversión descansa el materialismo histórico de Marx, que tiene la audacia de proclamar la prioridad lógica de la economía.

Habrá llamado la atención que en estos tres principios que señalan las relaciones jerárquicas entre los todos parciales del obrar falte la fórmula habitual: "tiende a transformarse". No tiene aplicación aquí, por la sencilla razón de que tampoco tiene lugar el cambio de forma a que alude esa fórmula. Se puede decir que la institución es antes que el culto, pero no que "tiende a transformarse" en culto; o que la institución es antes que la economía, pero no que "tiende a transformarse" en economía. Lo único que se puede decir es que la *institución* pretende producir otro obrar (actuar sobre él), la economía pretende hacer posible otro obrar (mientras que el culto pretende expresar lo espiritual). La realidad es ésta: *todo lo espiritual con rango precedente tiene que transformarse en lo espiritual de rango subsiguiente* (tiene que hallar su plenitud en él, como, por ejemplo, la fe en el saber) ; *y todo lo espiritual tiene que desplegarse en un obrar realizador; pero el obrar, ni puede desplegarse en obrar de otro tipo, ni puede transformarse en él,* sino que, únicamente, podrá provocar, conjurar, como organización, este obrar, o, como economía, hacerlo posible.

Estas consideraciones nos muestran que en el dominio del obrar no existe preeminencia propia del obrar mismo. Esto se ve pensando que todo obrar lo es por mor de lo espiritual que pretende

expresar, conjurar o hacer posible. Por eso el siguiente principio:

10. Ningún obrar precede jerárquicamente a otro obrar, por razón propia; las diferencias de rango en el obrar derivan, siempre, de lo espiritual. Su precedencia se la debe a lo espiritual que expresa, que provoca o que posibilita. Por esta razón se puede decir, fijándose en la base espiritual del obrar: *el obrar representativo o expresivo y el organizador poseen un rango propio; la economía, un rango prestado.*

Si las diferencias de rango en el obrar se derivan de lo espiritual, no es posible que el rango precedente se transforme o fundamente el obrar subsecuente. Porque solamente lo espiritual superior se va expresando en lo espiritual de plano inferior, y no es el obrar el que fundamenta otro obrar, sino que es lo espiritual lo que fundamenta lo espiritual que actúa, en cada caso, en el obrar. *Los tipos del obrar no significan, en resumidas cuentas, más que vías diferentes del obrar hacia lo espiritual;* de aquí que el obrar representativo no tienda a transformarse en economía, sino que es ya, por sí mismo, espíritu transformado, expresión de algo espiritual; el obrar organizador no trata de transformarse en economía ni en obrar representativo, sino que es ya expresión de algo espiritual, propiamente abarca en conjunto y enjuicia las formas de actualización de lo espiritual originario y sus derivados. (Extremo al que no hacemos sino aludir.) Se comprenderá que el principio 7: el obrar organizador es antes que el representativo, requiere una forma más amplia.

La organización es antes que lo organizado. Pero sólo en la serie del obrar; porque aquí es natural que las acciones organizadoras, como miembros disgregados de la organización (del orden), sean, lógicamente, posteriores a ésta; pero no hay que entenderlo en el sentido de que las *acciones organizadoras* sean antes que lo *espiritual* de lo organizado (es decir, de su contenido). El principio: el orden es antes que lo ordenado, tiene el sentido general de que la forma es antes que la materia; pero hay que pensar siempre en la forma y materia correspondientes. Quiere decir, por tanto: la forma espiritual es antes que su contenido eventual, lo lógico antes que lo pensado (porque lo "pensado", por esencia, no puede revelarse más que en forma u orden lógico), lo bello es antes que aquello que en la visión se presenta como bello, antes que aquello que se manifiesta en el orden, plano o forma de lo bello. Por el contrario, no quiere decir este principio: la forma del obrar (por ejemplo, la ins-

titución) es antes que el contenido espiritual del obrar (el contenido de lo organizado), porque el obrar goza de preeminencia únicamente sobre el obrar. El principio: la organización es antes que lo organizado; la institución, antes que lo instituído; el orden, antes que lo ordenado, hay que completarlo con este principio:

11 *a)* La base espiritual del obrar organizador es antes que lo espiritual organizado (la religión, como espiritualidad absoluta todavía no organizada, es antes que la religión organizada en Iglesia; con otras palabras: la religiosidad es fundamento de la organización o institución [la Iglesia] y fundamento de su realización como religión eclesiástica). Lo espiritual organizador es, de una manera general, antes que lo espiritual organizado, porque el primero se nos presenta como un ante-ser desmembrador, estructurador, como fundamento creador y perfeccionador y, en ese sentido, precede a todo lo espiritual que todavía no ha cobrado forma (el ser es antes que el existir). Podemos decir más exactamente:

11 *b)* Lo espiritual organizado es antes que la acción organizadora (religión antes que Iglesia, ciencia antes que escuela).

Ponemos esto de relieve, desde otro punto de vista, determinando "lo instituidor y ordenador" como "el instituidor" y "ordenador". En ese caso rige, por el contrario, el principio:

11 *c)* Lo ordenado es antes que el ordenador. Genéticamente, el ordenador es lo primero, anterior a aquello que tiene que ordenar; pero esto que tiene que ordenar le está, como misión, previamente dado (es decir, en razón de esencia y contenido). Así que es claro que lo ordenado—concebido como contenido espiritual—precede al ordenador (en esencia y en concepto, pero no en la realidad). Lo que se halla de acuerdo con el principio: que lo espiritual precede siempre a lo activo.

Este principio de que el orden precede a lo ordenado lo mismo en el campo espiritual que en el de la acción, es difícil de aceptar para la concepción tradicional individualista (en el fondo, materialista), porque no suele concebirse lo ordenado como algo desmembrado orgánicamente, afectado de un orden articular, sino que se imagina que los miembros aislados forman como piezas de un mosaico, el todo, mediante agrupación (y así, el todo se ofrece como ordenado mediante esta agrupación). Pero esto contradice el primer principio capital de toda concepción de totalidad: el todo es antes que las partes. Podemos añadir todavía:

El principio: religión es antes que Iglesia; pero la religión tiende a transformarse en Iglesia, es válido en razón del principio número 6: lo espiritual es antes que el obrar; pero lo espiritual quiere realizarse en la acción; igualmente:

La religión es antes que el culto; pero la religión tiende a desplegarse en culto. (El sentimiento es antes que el gesto.) Por el contrario, el principio:

Iglesia es antes que culto, es válido en razón del principio 8, según el cual el orden precede a lo ordenado. No está en contradicción esto con los dos principios anteriores. No, porque el culto es un obrar (no algo espiritual como la religión), un obrar representativo que se consigue por mediación del obrar organizador, según los principios 8 y 8 *a)*. En términos generales: lo espiritual precede a lo activo; pero en la acción precede aquello que despliega un espíritu también preeminente. La Iglesia es luego que la religión; pero no es el desenvolvimiento inmediato de ella (esto es el culto), sino que condiciona, ocasiona el desenvolvimiento de la religión. (No condiciona ni ocasiona la religión en sí misma, sino su desenvolvimiento.)

De aquí se deriva también algo que no podemos fundamentar y explicar más que de pasada:

El educado es antes que el educador (113), porque quien provoca el desarrollo (el educador) no es quien provoca lo desarrollado. Lo espiritual está en el educado, y la obra del educador nada cambia la potencia o predisposición. El educador no es el *orden*, la *forma de lo espiritual* en el educado, sino, únicamente, provocador, desenvolvedor de ese algo espiritual que lleva ya consigo su orden propio. El obrar desenvuelve, realiza, representa, lo espiritual; pero no lo crea. (La ciencia es antes que el pensador—tanto del maestro como del discípulo—; pero el pensador [educado] es antes que el maestro, antes que la persona del pensador educador.) Por esto, lo espiritual es antes que la acción; es decir, que lo espiritual que, mediante la educación, logra representación, expresión, precede, no realmente, pero sí potencialmente, a esta representación. Por esto, de un huevo de paloma nace una paloma, etc. Lo cual tiene que ser así según el principio primordial de que el todo es antes que las partes; del que se deriva también este otro principio:

(113) No como *educando*, sino como estadio final ideal del mismo.

El todo acabado es antes que el todo incompleto, todavía no realizado absolutamente, y así, el árbol es antes que el arbusto (el árbol modelo del arbusto), la encina es antes que su simiente, la gallina antes que el huevo (114).

Estos principios no son sutilezas sofísticas, sino viejas verdades ya olvidadas por nuestro tiempo materialista. Si el educador fuera antes que el educado, la educación sería una tarea puramente mecánica y la misma historia no pasaría de ser una gran película rodada por unos cuantos técnicos excelentes de la pedagogía, adiestrados maquinistas en la enseñanza, aquellos que en épocas de "ilustración" se llaman "grandes educadores". Si el educado no precediera al educador, éste podría hacer hablar hasta las piedras y los dioses no perderían más su tiempo luchando en balde contra la tontería.

Otra cosa es si se abarca la relación de educación, no como una relación del contenido espiritual objetivo (el del educado) frente a la obra del educador, sino como una dualidad entre maestro y discípulo. En este caso, en que no se opone espíritu y acción, sino espíritu y espíritu (el despertar del espíritu objetivo), el maestro es el espíritu director y el discípulo el dirigido. Aquí impera una preeminencia del educador, pero no en el orden lógico, sino en el genético.

Las formaciones más importantes en el terreno de la organización o institución son: la *Iglesia* (institución de la comunidad religiosa), la *familia* (institución de esa dualidad condicionada por la sexualidad: el matrimonio) y el *Estado*. Razones de espacio nos constriñen a ocuparnos de este último.

12. *El Estado en particular.*

Los desarrollos posteriores de nuestra investigación requieren que dediquemos al Estado una atención particular. Al mismo tiempo, se pondrá de relieve la importancia que los rangos jerárquicos señalados revisten para los *todos parciales* de la sociedad.

Para reconocer la importancia del obrar organizador hay que tener presente que todo obrar dentro de la sociedad que pretenda

(114) Concibiendo lo «acabado» como no actualizado todavía, como no habiendo alcanzado todavía el plano superior de la madurez.

revestir una forma duradera debe estar organizado, instituído. El obrar representativo que para la religión suponen el rezo y el culto, es menester que sea organizado en Iglesia, y el obrar representativo del saber y de la investigación (y de la enseñanza, relacionada con ellos) tiene que ser organizado en escuela; el obrar representativo o expresivo que corresponde al arte, tiene que ser organizado en representaciones teatrales, exposiciones, conciertos, y, del mismo modo, todos los contenidos espirituales derivados de los anteriores y respecto a los cuales la familia, la sociedad, el partido político, el ejército y la flota representan algunas de sus más importantes formas institucionales. La fábrica, la bolsa, el mercado, los tratados de comercio, constituyen otros tantos ejemplos de organización de la economía.

Un rasgo fundamental de toda acción organizadora es que no puede ser organizado más que lo que, en cierto grado, es similar. La Iglesia, la familia, la escuela, la fábrica, el *cartel*, el sindicato, nos muestran a las claras que no es posible cobijar bajo el mismo manto orgánico actividades distintas, sino que cada organización abarca un grupo más o menos homogéneo: lo religioso, lo matrimonial, lo pedagógico, lo productivo, etc. Tampoco el sindicato puede agrupar empleados de Banca y obreros metalúrgicos, ni el *cartel* producciones de distinto tipo. Este es el *rasgo estamental de toda organización*, entendiendo la palabra *estamento* en sentido amplísimo, de modo que no es menester pensar en los estamentos medievales, sino que hacemos alusión al hecho de la estratificación social, según el cual la capa de que se trate se caracteriza por determinada homogeneidad de lo agrupado. De aquí se deriva el principio: la institución abarca, por ese su rasgo estamental, los círculos sociales en totalidades actuantes relativamente homogéneas. Estas totalidades las llamamos *estamentos* en el sentido antes indicado.

El obrar instituyente u organizador llega a ser expresión de las capas o estamentos de la sociedad, poniendo de relieve que se trata de una ley constructiva natural. Si consideramos las grandes organizaciones, la Iglesia, la familia, los *carteles* y sindicatos, abarcaremos la serie de agrupamientos por capas o estamentos que tienen lugar siempre en toda sociedad histórica.

No es difícil comprender ahora (115) que el *Estado* tampoco es

(115) Prometemos una demostración más detenida. Sin embargo,

otra cosa que una *organización estamental.* El Estado, por naturaleza, es, primordialmente, un fenómeno que corresponde al campo del obrar organizador, una institución, y, como tal, un estamento; en segundo lugar, un estamento que tiene misiones propias que cumplir, un obrar propio que organizar (piénsese en la misión de la política exterior) ; en tercer lugar, un estamento que, además de su peculiaridad, de su misión propia, posee una nota especial: es el *estamento supremo,* el fenómeno unitario de todo obrar organizador y de todos los estamentos (piénsese en los fines de la dirección de la política interior, lo que supone, en forma directa o indirecta, la vigilancia y la influencia de todas las organizaciones y estamentos). Esta su cualidad de supremacía la teoría política moderna la califica, erróneamente, de soberanía, como si el Estado se apoyara en sí mismo y derivara su supremacía de sí mismo. Como estamento supremo corresponde al Estado la suprema dirección, por encima de los demás estamentos y, además, tiene que hacerse cargo de aquellas tareas que las demás organizaciones no llevan a cabo (actividades representativas o supletorias del Estado).

Si el Estado es institución suprema y corresponde como tal al campo del obrar organizador, regirán para él las mismas leyes jerárquicas que para el obrar organizador en general, en lo que se refiere a los *todos parciales* espirituales y activos, es decir:

12. El Estado es antes que el obrar representativo que se desenvuelve o realiza dentro de los todos parciales espirituales (lo espiritual originario y sus derivados), porque el Estado provoca un obrar realizador en atención al espíritu que en ese obrar se desenvuelve. El Estado es, por tanto, antes que el obrar realizador; pero no precede a aquello espiritual que debe de ser realizado (pues la moralidad y lo espiritual originario preceden en rango al Estado). Además:

13. El Estado es antes que las instituciones de los todos parciales espirituales, porque es institución suprema que organiza las otras o las regula e influencia, abarcándolas potencialmente; por eso se puede decir en particular:

Estado es antes que Iglesia (por el contrario: religión antes que Estado).

Estado es antes que escuela y otras organizaciones de la cien-

podemos referirnos a nuestras obras *Der wahre Staat,* pág. 195, y *Organisation,* en el *Manual de ciencias políticas.* Jena, 1925.

cia (por el contrario, la ciencia precede a la escuela, la ciencia es antes que el Estado, porque todo lo espiritual originario goza de preeminencia).

El Estado es antes que las instituciones artísticas (teatros, conciertos, etc.); por el contrario, el arte es antes que el Estado (en el sentido de los principios 6 y 11 *a)*.

El Estado es antes que la familia (por el contrario, el matrimonio antes que el Estado y la familia). También se deduce el principio siguiente:

14. El Estado es antes que la economía. De aquí resulta la gradación:

La organización económica es antes que la economía; pero

El Estado (es decir, la organización política) es antes que la organización económica.

Esta su preeminencia respecto a todo otro obrar, nos pone de manifiesto, de la manera más clara, la alta dignidad del Estado. *El Estado no es algo externo*, sino, como ocurre con todo obrar instituyente en general, representa aquella realidad provocadora o conjuradora de todo obrar social que desenvuelva lo espiritual y lo sensible en general, así como del obrar que se halla a su servicio. Como en su calidad de estamento supremo regula, además, la actividad del resto de los estamentos, potenciando de este modo su peculiar hacer conjurador, abarca la absoluta totalidad de la vida. Repetimos, pues, que el Estado no es algo extrínseco que suponga una carga del individuo (los impuestos, etc.), sino que son los individuos los que, de una manera inmediata o mediata—ya sea como ciudadanos, como productores, como fieles, etc.—, constituyen los miembros y los hijos del Estado.

Apéndice acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado.

Al proclamar el principio que el Estado es antes que la Iglesia, esto no quiere significar la simple prepotencia del Estado. La situación es la siguiente: la religión es antes que la Iglesia; ésta es la organización de la vida religiosa y, en este sentido, una institución particular; pero la religión es, sin embargo, antes que el Estado. De aquí se sigue que el Estado, como institución suprema, predomina sobre la institución particular Iglesia; pero también

que *el Estado encuentra su predecesor lógico, lo mismo que la Iglesia, en la religión, es decir, en la religión organizada y conformada por la Iglesia, puesto que no hay otra religión.* Nada podemos oponer al hecho de que de la preeminencia de lo metafísico se derive la teocracia. Pero luego de su fracaso en la Edad Media la cuestión no puede plantearse prácticamente para la humanidad occidental.

En este sentido resulta que en toda organización social justa existe, a pesar de la supremacía formal del Estado, una supremacía espiritual de la Iglesia que pudiéramos calificar de teocracia secreta.

Apéndice acerca de la educación.

La *educación* no pertenece exclusivamente al orden articular (de desmembración), ya que, sobre todo, está condicionada por el hecho de que los hombres mueren y nacen sin cesar. Esto hace necesaria una ininterrumpida reparación del todo, lo que tiene lugar, espiritualmente, en la educación, psicológica y económicamente en el *movimiento de población* (estadística). Este proceso es lo que hace que el orden articular se actualice en la *Historia.*

SECCIÓN TERCERA

LA SERIE TEMPORAL O JERARQUÍA GENÉTICA.

13. *La diferencia entre la sucesión en un devenir y la jerarquía conceptual.*

No hay que confundir las relaciones de precedencia conceptual con las genéticas. El principio que reza: la religión es antes que la ciencia, señala una jerarquía conceptual, esencial, lógica, pero no una génesis real (y la fórmula "tiende a transformarse" tampoco implica la significación de una "posición" genética, sino que, lo que ha devenido en la realidad, representa, lógicamente, el todo parcial preeminente).

Si nos damos cuenta de esta diferencia es claro que en el dominio genético no cabe hablar, en realidad, de preeminencia. En el curso del devenir no puede darse más que un antes o después tem-

porales; pero no un antes, un *prius* conceptual, esencial, lógico, y, por tanto, no hay precedencia jerárquica alguna. Porque lo que es antes en el tiempo no merece categoría de rango superior, puesto que no tiene superioridad alguna en sentido jerárquico, y su peculiaridad se reduce a ocupar un puesto anterior en la cadena genética (116).

El hecho fundamental que rige en los dominios del devenir es que lo semejante sigue a lo semejante. La Naturaleza nos muestra esto de una manera general: en el campo gravitatorio no ocurren sino movimientos; en el campo eléctromagnético sólo fenómenos electromagnéticos; el fruto de una encina dará una encina. Pero lo que el investigador social tiene que ver con claridad y retener es este otro hecho fundamental: que en virtud de esta paridad genética dentro de los todos parciales de la sociedad, la acción no se sigue sino de la acción y lo espiritual de lo espiritual. Vemos que en la sociedad y en la historia todo obrar organizador sigue a otro obrar organizador que le ha precedido en el tiempo, la institución sigue a la institución y el Estado al Estado; lo mismo en el obrar económico, a quien antecede siempre otro obrar económico, supuestos económicos, motivos económicos, es decir, que sigue a medios económicos ya existentes (capitales) o a los precios, materias brutas, mercados, etc. Como que sólo así es posible diferenciar todos parciales homogéneos, porque forman, en ese caso, una cadena unitaria en el proceso genético. También en el individuo se nos muestra que el obrar no puede salir sino del obrar, es decir, de la actividad, del impulso, del motivo, de la tendencia, del deseo, del imperativo—el obrar procede siempre de un obrar anterior—; sin embargo, es dirigido por algo distinto: el saber. Pero esta "información" del obrar mediante el saber es algo distinto que la serie estrictamente genética de los elementos del obrar. El mismo hecho fundamental hay que hacer notar en el dominio de lo espiritual: en una cadena discursiva no se encuentra más que lógica (motivos lógicos). Religiosidad, belleza, amor, no pueden ser acogidos en esa cadena en su calidad de tales, sino que tiene que adoptar la forma de premisas o de términos medios, lo cual no es posible si, de antemano, no han revestido la forma del juicio, la forma pensante o lógica.

(116) Se podría concebir un rango histórico, filosóficamente; lo dicho hay que entenderlo en un sentido estrictamente genético.

Es lo que pasa en todos los *todos parciales* espirituales, y siempre lo espiritual de un determinado tipo encuentra su antecedente genético en lo espiritual del mismo tipo. Expresamos estas ideas en los dos principios siguientes:

15. En el curso del devenir o, lo que es lo mismo, en el dominio de lo genético, no existe preeminencia alguna, sino, exclusivamente, sucesión temporal, como un antes y un después en el devenir.

El principio siguiente no es tampoco un principio jerárquico, pero sí una explicación del 15:

16. En el curso del devenir lo semejante sigue a lo semejante; así que podemos decir, aplicándolo especialmente a los *todos parciales* de la sociedad: el obrar de cierto tipo sigue genéticamente a un obrar del mismo tipo; lo espiritual de cierta clase sigue genéticamente a lo espiritual de la misma clase.

Del principio 16 resulta, en lo que se refiere a las cuestiones históricas del origen del Estado, de la familia y de la religión, etc., la importante consecuencia: *todo lo que es específico en la sociedad procede genéticamente de sí mismo y no de otra cosa.* Por eso, ni el Estado ha nacido de la familia ni la Iglesia de ninguna de ambas, sino que el Estado sucede al Estado, la Iglesia a la Iglesia, etc. Todo elemento primordial de la sociedad tiene que encontrarse ya en toda situación social, aun la más primitiva, como algo peculiar.

Una exposición más detallada de esta cuestión del proceso genético, que, desde el punto de vista de totalidad, se caracteriza como articulamiento, se encuentra en mi *Teoría de las categorías,* 1924, páginas 208 y 270.

SECCIÓN CUARTA

LA ESTRUCTURA ESCALONADA DE LA SOCIEDAD.

14. *Las relaciones jerárquicas y las gradaciones de valor de los todos parciales en esa estructura.*

Con lo expuesto hasta ahora no hemos agotado las relaciones jerárquicas entre los *todos parciales.* Un examen más atento nos hace ver que esos *todos parciales* nunca aparecen en la realidad en

esa forma pura, abstracta, ahistórica y, en cierto modo, no concreta, en que los hemos venido considerando. Si tomando pie en ese aspecto genético de la sociedad, que acabamos de estudiar, preguntamos cuál es el proceso genético en el cual los *todos parciales* se nos presentan como real y palpablemente determinados, caemos en la cuenta de que se nos presentan de la más diversa manera. La religión, la ciencia y el arte, por ejemplo, los encontramos en la etapa nacional como religiosidad vivida y realizada por el pueblo o nación, como arte nacional, como ciencia nacional; los volvemos a encontrar, si bien en forma ya desvaída, en el estrecho grupo cultural de los pueblos romano-germánicos, en el más amplio de los pueblos occidentales, y, finalmente, en la humanidad.

De aquí se sigue que, hasta ahora, hemos tenido que determinar los *todos parciales* en su pureza, sin alcanzar, todavía, especificación; todos parciales que podríamos calificar de absolutos, oponiéndolos a los *todos parciales* que se nos presentan cada vez en la estructura escalonada de la sociedad humana como especies particulares. Su especificación les viene de la grada que ocupan en esa estructura en la que aparecen, esto es, según una gradación de valor.

Esta distinción se apoya en un fundamento general, en el orden articular (de desmembración) de los todos, en nuestro caso, la sociedad. Este orden es doble, como sabemos: la sociedad se articula, primero, en todos parciales: religión, ciencia, Estado; como ocurre con los organismos superiores que se articulan en sistemas orgánicos (todos parciales), sistema circulatorio, sistema nervioso, muscular, etc. Esta primera diversificación la denominamos división lateral. Pero también hay otra división perpendicular, según género y especie, y, con arreglo a la cual, los todos parciales se repiten, con ciertas modificaciones, dentro de cada género y de cada especie; esta diversificación la denominamos división en profundidad de los todos o su estructura escalonada.

Esta distinción entre una división lateral y otra en profundidad consittuye una ley general de desmembración de los todos. Del mismo modo, como los sistemas orgánicos, nervioso, muscular, etc., se presentan en toda la serie genética de los mamíferos, es decir, en todas sus especies, con lo cual los todos parciales orgánicos (sistema nervioso, muscular, etc.) reciben en cada caso una determinada gradación de valor, del mismo modo, todos los todos parciales de la sociedad, tienen que presentarse en todas las gradas o planos de la so-

ciedad humana—humanidad, grupo cultural, nación, etc. (con sus correspondientes: comunidad de Estados, Estado; todos subordinados al Estado)—, con los que se convierten de todos parciales absolutos y no específicos en todos parciales concretamente especificados.

De aquí se sigue que es menester distinguir las relaciones jerárquicas de la división lateral de las que tienen lugar en la división perpendicular, esto es, en estructura escalonada: las relaciones jerárquicas en la primera nos ofrecen la jerarquía conceptual entre los todos parciales todavía no especificados; las relaciones jerárquicas en la segunda nos ofrecen la jerarquía conceptual entre el género y la especie, entre los todos superiores e inferiores. Los principios que de aquí se derivan son sencillos y no requieren fundamentación ulterior.

17. Las gradas superiores son antes que las inferiores implicadas por ellas; los todos parciales son antes que los particulares: el género antes que la especie. Todavía:

18. Los todos parciales especificados guardan entre sí la misma relación jerárquica que los todos parciales puros; en otras palabras: los todos parciales que se manifiestan en estructura escalonada de género y especie, guardan dentro de cada peldaño o grada la misma relación jerárquica que si fueran todos parciales sin gradación de valor.

Por último, tenemos:

19. Estructura escalonada espiritual es antes que estructura escalonada del obrar o, en otras palabras: la división perpendicular de género y especie que se lleva a cabo en los todos parciales espirituales goza de preeminencia, en calidad de estructura escalonada espiritual, sobre la división perpendicular del mismo tipo realizada en un todo parcial activo. De aquí resultan las siguientes aplicaciones especiales:

Si dividimos la *estructura escalonada espiritual* de la sociedad humana histórica:

Humanidad—grupo cultural—grupo de pueblos—nación—estirpe—patria chica—miembro del pueblo, resultarán del principio 17 los siguientes principios especiales:

Humanidad es antes que grupo cultural; grupo de pueblos antes que nación ("grupo de pueblos" significa un círculo más estrecho dentro del grupo cultural; por ejemplo, lo germánico y lo románico dentro del grupo de la cultura occidental y como "miem-

bro del pueblo" se entiende el "ciudadano de la nación", a diferencia del "ciudadano del Estado").

Interrumpimos la serie de los principios para hacer notar que la preeminencia en cada uno de los peldaños nombrados *no posee la misma significación real.* Los peldaños por encima de la nacionalidad—humanidad y grupo cultural—afectan nada más que a un núcleo relativamente pequeño del todo parcial de que se trate; por eso se presentan con una gran pobreza *orgánica.* "Pueblo" se nos presenta, a primera vista, como algo infinitamente más organizado que la Humanidad; lo espiritual que precede a esta organización—la nación—se halla diversificada más ricamente y es más fuerte que lo espiritual que corresponde a la Humanidad, porque a la nacionalidad—y en la historia, la mayoría de las veces, a la nacionalidad conductora de un grupo cultural determinado—es a quien corresponde la máxima riqueza orgánica. Además, se derivan los siguientes principios:

La nación es antes que la estirpe; ésta antes que la patria chica (entiéndanse en sentido espiritual, no en sentido geográfico ni administrativo); la patria chica es antes que el miembro del pueblo o connacional.

Todo esto es consecuencia del principio primero: el género es antes que la especie, el todo superior y general antes que el inferior y particular. En lo que respecta a la relación de la división perpendicular con la activa, se derivan del principio 19 los siguientes: Humanidad, grupo cultural y grupo de pueblos preceden jerárquicamente, como peldaños espirituales, a los peldaños correspondientes de carácter orgánico, que son las uniones internacionales y costumbres de toda clase en cuanto sirvan de base a algo común entre grupos culturales; sociedad de naciones, tratados, etc. También *la nación es antes que el Estado,* porque representa lo espiritualmente precedente y el Estado lo espiritualmente subsiguiente. Hay que notar que no se ha de entender aquí el Estado como todo parcial absoluto (como estamento supremo absoluto), sino en una determinada gradación, es decir, no como Superestado (organización total de un pueblo concreto, esto es, como Estado históricamente realizado. Más todavía: el Estado es antes que los todos que le están subordinados, como el distrito y los ayuntamientos. Por último: el miembro del pueblo o nacional es antes que el ciudadano o miembro del Estado.

Subrayemos un *principio* importante que todos los pueblos de la tierra llevan en la sangre, pero que, al parecer, nosotros alemanes, tenemos que aprender en los chistes académicos: nación es antes que Estado, principio que no es otra cosa sino expresión de otro más general: el todo parcial espiritual es antes que su todo parcial actuante correspondiente. ¿Qué es la nación? Por lo que llevamos dicho parece claro que la nación es una determinada gradación de valor de aquello que, en los dominios de los todos parciales puros, conocimos como unidad de los mismos, como lo espiritual originario y como moralidad, es decir, como espíritu consolidado o cultura; no es otra cosa que la unidad de todos los todos parciales espirituales en cuanto se presentan en el plano del pueblo que se halla bajo el plano del grupo cultural y del grupo de pueblos. Es preciso percatarse bien que este plano es el más real y vivo de toda la estructura escalonada. El plano superior de la Humanidad no es una palabra vana, porque algo humano hay de común entre negros, indios, griegos y germanos; pero no posee, ni de lejos, aquella concreta riqueza articulada que le han atribuído "ilustradores" superficiales, pacifistas anti-históricos y señoras metidas a extravagar políticamente. La Humanidad, lo mismo que el grupo cultural, no incluye más que un núcleo simplicísimo y postrero de los *todos parciales* puros. ¿Qué es la religión de la Humanidad, el arte humano? ¿Qué es el mismo arte de los grandes grupos culturales, por ejemplo, el de Asia o de Africa, o aun de la misma cultura occidental, en la cual Dostoiewski y Tolstoi, Goethe y los románticos, Voltaire y Racine representan, cada uno, un mundo espiritual propio, que nada tiene que ver con el otro? Mientras que la historia, lo mismo que el presente, nos muestra claramente que la nación representa el plano más vital para los todos parciales, lo mismo espirituales que del obrar. Si consideramos los planos o peldaños en esta escala de género y especie como el seno maternal de los todos parciales puros, no especificados todavía, tendremos el principio de que en el plano pueblo (ese plano en que se manifiesta, como nación, la unidad de los todos parciales espirituales) habremos de reconocer y venerar el seno maternal de todos los *todos parciales* de la sociedad en cuanto se manifiestan en concreta plenitud. Los valores de la escala superiores a ella empalidecen y se reducen a un núcleo mínimo; los valores inferiores aportan mayor concreción, particula-

rización, pero, principalmente, en forma de limitación y angostamiento.

Los principios enunciados son válidos formalmente para cada *todo parcial*, por ejemplo: iglesia supranacional es antes que iglesia nacional; unión de clases internacional (carteles internacionales y uniones internacionales de sindicatos) es antes que la clase nacional; claro que la *vigencia* de estos principios se halla limitada en razón de la plenitud orgánica en cada caso, es decir, que se limita a aquello que en el todo superior condiciona esencialmente la desmembración orgánica del todo inferior. En el campo de la religión y de la iglesia ello significa mucho, pero muy poco en el de las clases. Por lo demás, hay que tener en cuenta que la determinación de esa plenitud orgánica es cuestión, en cada caso, de observación analítica, de experiencia.

Acerca de la relación entre economía mundial y economía nacional véase mi *Investigación acerca del orden articular de la economía*, en *Tote und lebendige Wissenschaft*; 1925, pág. 135.

De este contenido de la variabilidad de la plenitud orgánica de los diversos planos no se deduce el concepto de que la totalidad sea débil y lagunosa. Porque allí hasta donde llega la desmembración, el poder desmembrador es absoluto. De aquí y de observaciones anteriores se deduce el principio general, muy importante para enjuiciar las relaciones jerárquicas de los diversos planos en la división perpendicular:

20. El poder desmebrador del todo superior sobre el inferior es siempre el mismo, pero la riqueza orgánica es en cada plano distinta. Este principio también podría expresarse: el género es antes que la especie, pero no del mismo modo en todos los peldaños. Este principio se halla confirmado por los sistemas de botánica y de historia natural, en los cuales el número de sus géneros, especies, familias, clases, etc., es cada vez muy diverso, lo que quiere decir que la riqueza orgánica no depende del plano en que tiene lugar; también la lógica nos lo pone en evidencia: lo general (superior) es siempre antes que lo particular (inferior), pero lo general y superior no siempre repite lo inferior con la misma esencialidad, es decir, con características igualmente esenciales, de tal modo que el concepto superior contiene muchas veces muchas notas esenciales, y otras, pocas y no tan esenciales.

Este principio de que la riqueza articular del todo superior

no es siempre la misma, enseña a comprender y respetar debidamente las relaciones jerárquicas en la escala de género y especie. Como, por otra parte, el conocimiento del grado de riqueza articular está condicionado por la observación y la experiencia, tenemos que, con el concepto de riqueza articular, se introduce el método experimental analítico en toda ciencia que tenga por objeto: *todos.* Y en la sociología y en las ciencias sociales especiales se introducen aquellas partes experimentales e históricas que les son imprescindibles si pretenden rebasar sus fundamentos estrictamente especulativos y constituirse en ciencias de la verdadera realidad viva del acontecer histórico. No significa esto una recaída en ese llamado método inductivo, que, aplicado a las ciencias del espíritu, constituye un abuso. Porque la investigación de las relaciones jerárquicas será siempre un penetrar en la naturaleza íntima de los elementos espiritales del objeto.

Para caracterizar los diversos planos en esa división descendente de género y especie es necesario hacerse clara idea acerca de esa su cualidad de lugar de manifestación, como si dijéramos, seno maternal, de los *todos parciales* abstractos y no especificados todavía. De aquí resulta un principio aplicable al concepto de plano o peldaño: sólo se considerará como plano plenamente valioso, en la división perpendicular del todo social, aquel que reuna, fundamentalmente, todos los todos parciales. Pero cuestiones de esta índole es claro que no pueden resolverse de manera puramente teórica, sino que es menester llevar a cabo una investigación analítica concienzuda, que se apoye en el material de experiencia de la historia y de la etnología.

SECCIÓN QUINTA

RECAPITULACIÓN ACERCA DE LA JERARQUÍA.

15. *Naturaleza y clase de jerarquías.*

Ahora es cuando podemos dirigir una mirada de conjunto a la cuestión referente a la jerarquía y sus clases. La preeminencia conceptual (prioridad lógica) no es un fenómeno unitario, sino

que, antes bien, tendremos que distinguir, con arreglo a lo anteriormente expuesto, una jerarquía entre *todos parciales* espirituales; entre *todos parciales* espirituales y del obrar; y entre lo superior e inferior en la estructura escalonada, a que hemos hecho referencia. Estas distintas cuestiones de preferencia, aunque guarden parentesco, no pueden reducirse a un denominador común. Por esta razón esa distinción aristotélica, escolástica y neoescolástica que opone el πρότερον τῇ φύσει (lo que por naturaleza es anterior, lo que precede conceptualmente) al πρότερον πρός ἡμᾶς (lo que para nosotros es anterior, esto es, lo anterior en el tiempo), no basta para abarcar toda la diversidad implicada por la cuestión jerárquica, aunque hay que reconocer que es una distinción fundamental, y el más precioso tesoro para las ciencias del espíritu.

A. *La jerarquía de los todos parciales.*

a) *La jerarquía entre todos parciales espirituales.*

Esta jerarquía se determina como jerarquía *fundamentadora.* Los principios: fe es antes que ciencia, saber antes que arte, dan a entender claramente que lo precedente es fundamento de lo que le sigue, que es algo absolutamente original, pero no puede destacarse más que basándose en lo anterior. Pero de ningún modo se ha de entender que lo que conceptualmente es anterior produzca también, genéticamente, lo que le sigue en el orden conceptual. El saber procede del saber, el arte del arte: de este tipo son los principios genéticos. Por lo tanto, cada *todo parcial* tiene que destacarse por sí mismo y no esperar su génesis real de aquello que le precede conceptualmente. El rango preeminente de un *todo parcial* espiritual sobre otro se debe siempre a que el primero constituye el presupuesto conceptual, esencial, no genético, del segundo; fundamenta conceptualmente, esto es, esencialmente lo subsiguiente y, recíprocamente, éste llena y verifica lo precedente. Así que podemos decir que a lo precedente fundamentador corresponde un subsiguiente verificador o justificador, lo cual no implica, en modo alguno, la producción y *posición* genética del segundo por el primero.

El concepto jerárquico lo limitó la escolástica al de precedencia

fundamentadora. *Quod est per se, semper est prius eo, quod est per aliud* (117). Es cierto que lo posterior (conceptualmente) es en virtud de lo anterior; pero si consideramos que, en su virtud, lo anterior es, sencillamente, lo que es *per se*, olvidamos que no puede ser *per se*, ya que, sin lo lógicamente posterior, no llega a su plenitud ni se desenvuelve.

b) *La jerarquía entre* todos parciales *espirituales y* todos parciales *del obrar.*

Dijimos que el ser más general de los todos parciales del obrar consiste en que desenvuelven espíritu, lo hacen eficaz. Esto predetermina la cuestión jerárquica: aquí se trata de expansión, representación, transformación, realización. *La preeminencia es, en este caso, una preeminencia por representación.* Se comprende que en lo actuado mismo (en el obrar considerado aparte) no pueda darse un rango propio, ya que lo actuado sigue a lo actuante (especialmente nos hemos ocupado de esto al tratar de las relaciones jerárquicas en la organización y en la educación).

Cuando se trata de explicar una relación jerárquica entre actividades, existe el peligro de que la preeminencia que corresponde a lo espiritual respecto a aquello en que actúa, se mezcle con las relaciones jerárquicas de los diversos tipos del obrar entre sí, relaciones que no serán sino mediatas, ya que pueden ser reducidas, en cada caso, a sus correspondientes precedencias espirituales. Así se comprende que las relaciones jerárquicas de hecho entre los todos parciales del obrar, por ejemplo, entre el Estado y la Iglesia, entre el Estado y la economía, sean a veces tan complicadas y confusas, y también el que sean posibles equivocaciones tan enormes como el materialismo histórico.

Así como al antecedente fundamentador corresponde un consiguiente verificador, en las relaciones de lo espiritual con los *todos parciales* del obrar, al antecedente actuante corresponde un consiguiente ultimador o desenvolvedor.

(117) Véase Schütz: *Thomaslexikon*, 1895, pág. 582.

B. *La jerarquía en la estructura escalonada.*

Se caracteriza esta jerarquía porque el todo superior hace que se destaque o desmembre el todo inferior al tiempo que lo abarca según el grado de riqueza articular. El género comprende la especie, el concepto superior al inferior, el *todo parcial* general puro las particularizaciones (por ejemplo, lo espiritual originario comprende sus derivados), el todo parcial especificado comprende sus todos subordinados (por ejemplo, la nación comprende las diversas estirpes), la organización superior comprende las inferiores (por ejemplo, el Estado comprende los países, municipios, etcétera; la economía nacional comprende las diversas empresas, etcétera). Esta preeminencia es *abarcadora o inclusiva.* También podría calificarse como especificadora e individualizadora. Esta especificación e individuación (articular) no puede darse sin dualidad.

Ya vimos que el poder desmembrador del todo superior sobre el todo inferior es siempre el mismo, igualmente intenso, pero muy diferente en cada caso en cuanto a la plenitud de lo abarcado. Como es natural, lo mismo puede decirse de la jerarquía entre lo superior y lo inferior. Se aplica el principio de que sólo en la medida en que el todo superior abarque al inferior goza de preeminencia abarcadora.

Del concepto de potencia desmembradora pasamos, por fin, al de *posición real* y al de *todo auxiliar.* Los conceptos de potencia desmembradora y de *posición* conceptual de lo inferior por lo superior están justificados; pero no se trata, como ya dijimos, de una producción o posiciones reales. Del *poner* conceptual al realizar palpable hay una gran distancia que recorrer. Por ejemplo, si el todo organizador "fábrica de maquinaria" pretende adscribirse un nuevo todo subordinado (una sección de fundición), el organizador *pone* ese todo inferior, es decir, traza los proyectos y articula ese todo, como es debido, dentro del conjunto de la fábrica. Pero para que se verifique la *posición real,* para que esa sección llegue a ser una realidad, son menester otras cosas además del planteamiento o posición ideal: máquinas, materias brutas, trabajadores, etc., es decir, un *todo auxiliar* que no sale del mismo organizador, sino que éste toma, como existente de antemano, de otro sitio. *La posición*

ideal (desmembración) *de un todo inferior mediante el superior no es posible más que con la colaboración de otros todos que desempeñan el papel de todos auxiliares.* Pero esta preexistencia y aprovechamiento de los todos auxiliares no afecta para nada a la preeminencia fundamental del todo superior respecto al inferior. De aquí que sea menester distinguir siempre el proceso real y el decurso conceptual. Había que hacer hincapié en ello para mostrar que la preeminencia abarcadora o especificadora es puramente conceptual y nada tiene que ver con el devenir temporal de género y especie.

En lo que respecta a la *relación entre la preeminencia fundamentadora y la abarcadora hemos dicho ya lo necesario.* Ya indicamos cómo el todo parcial puro, todavía sin especificar, encuentra en la estructura escalonada de género y especie su realización concretamente especificada en cada caso, su grado, su gradación de valor. Todavía nos quedaba una cuestión: ¿existe entre las jerarquías fundamentadoras y abarcadoras una relación jerárquica? Puede decirse que el fundamentar es antes que el abarcar o, lo que es lo mismo, que la desmembración según todos parciales es antes que la desmembración según género y especie. En otro libro hemos ofrecido los supuestos de una solución de la cuestión al distinguir una "trasuntidad"—trasunto—explayadora o desarticulación según todos parciales o división lateral, una trasuntidad escalonadora o articulación según género y especie, o división perpendicular, y una trasuntidad que presta fuerza desmembradora y que hace que cada elemento resultante de la desmembración se convierta, a su vez, en un todo que se desmembra igualmente. De aquí se deduce: si son solamente subcategorías de la "trasuntidad" las que fundamentan la aparición de la desarticulación en *todos parciales* y de la desmembración según género y especie, ninguno de estos dos fenómenos pueden pretender una premienencia conceptual sobre el otro. Considerados como modos de trasuntidad no es posible establecer un rango entre la división lateral y la perpendicular. Porque, de aplicarse el principio: el todo parcial es antes que la estructura escalonada, y la división lateral antes que la perpendicular, resultaría que la estructura escalonada no sería ya una categoría subordinada de la trasuntidad, sino del *todo parcial.* Pero es evidente, no sólo que el sistema escalonado arranca y se funda en el sistema lateral, sino también que supone un modo completamente pecu-

liar de trasuntidad. Sin la diversidad explayadora, lateral, el *todo total* no crearía ningún *doble*, ningún mundo, y es menester la existencia de varios *todos parciales* para que formen un único todo; la diversificación perpendicular se produce porque, de lo contrario, la trasuntidad se agotaría en una primera y única diversificación, la del todo en todos parciales. Al producirse un escalonamiento interno de los *todos parciales* y un escalonamiento especificador (que transforma los todos parciales en gradaciones concretas de valor)—es decir, que a la diversificación horizontal se junta una diversificación en profundidad—, tiene lugar una diversificación de la misma índole, pero por vías peculiares. De aquí que no sea posible establecer rango entre ambas, porque ninguna deriva de la otra.

C. *La jerarquía genética.*

Ya dijimos que aquí no puede darse más que precedencia y subsecuencia temporal. Y añadíamos que por esa razón no se podía hablar de jerarquía genética más que en sentido impropio.

La divergencia absoluta se nos muestra prácticamente en el hecho de que lo anterior en el tiempo es algo constantemente cambiante, es decir, que no supone un prius esencial implicado por el concepto de la cosa. Por ejemplo, el fuego se puede producir de mil maneras: frotando maderas, percutiendo piedras, por la chispa eléctrica, con cerillas, etc. El antecedente temporal del fuego es algo variable y no puede ser fijado conceptualmente.

Comprenderemos claramente por qué la sucesión temporal no puede corresponderse con una sucesión jerárquica si recordamos lo dicho acerca de los *todos auxiliares*. El género, decíamos, se desmembra, se diversifica, pero sólo conceptualmente, sin procurarlo en una real sucesión. Para ello es necesario materia que se ponga a disposición del todo que se desmembra. El arquitecto estructura la casa en el proyecto, pero la construcción real requiere otras totalidades, por ejemplo, el trabajo de los albañiles, de los carpinteros, y sus materiales. Ningún todo crea por sí solo. La concurrencia de varios todos, implicada por la sucesión genética en cada caso, hace imposible que la jerarquía esencial coincida siempre con la temporal. Y se producen procesos que caracterizamos como mecánicos.

como accidentales en cuanto a su forma particular (un concepto que tampoco es válido sino condicionalmente).

La ley expuesta anteriormente, la que rige la sucesión genética: que lo semejante procede de lo semejante, y que, por consiguiente, la serie genética permanece siempre dentro de sí misma, no rige más que en el dominio genético, mientras que en el lógico, por el contrario, el todo parcial tiene que ser fundamentado, abarcado o producido por otro todo específicamente diverso, preeminente. Es, pues, una ley no jerárquica, sino genética, de "concatenación", que comprende, a su vez, una articulación especial: la *escala temporal*. (Véase en *Kategorienlehre* la categoría de "descendencia", pág. 204.)

Conclusión.

Si se pregunta ahora qué sale ganando la sociología con todas estas investigaciones, tendremos que reconocer que el conocimiento de las relaciones de jerarquía nada significa para una teoría naturalista de la sociedad, todavía imperante, aunque en trance de acabamiento, y que se presenta con los más diversos nombres: psicología social, psicología de masas, teoría de la relación, teoría de las formas, fundamentación etnológica, psicología infantil, teoría evolutiva, etcétera, etc.; pero mucho para toda sociología que se inspire en el método totalitario y acepte el concepto de dualidad como fundamental, y encuentre en el concepto de jerarquía un instrumento de investigación que hace posible nada menos que el conocimiento de la *perfección*, del valor. Precisar jerarquías es constatar perfecciones. Nos liberamos, para siempre, del fantasmagórico sueño de una ciencia libre de valoraciones. El concepto de rango hace posible que la ciencia penetre en lo más mínimo y profundo de la estructura social y en la escala de oro de sus transformaciones. Las ideas creadoras de la sociedad se ofrecen ante nuestros ojos y a nosotros corresponde el meditarlas y el vivir conforme a ellas.

CAPÍTULO III

LA ETICA

La teoría de las jerarquías es ya teoría de la perfección. Esto es lo que condiciona la sistemática de la filosofía social, especialmente el lugar fundamental que en ella ocupa la ética o teoría de lo moral. Mientras que una teoría social analítica tiene que pasar de la investigación del orden articular de la sociedad y sus relaciones jerárquicas a la determinación, en la experiencia y en la historia, de su objeto, la filosofía social tiene que proseguir con las determinaciones jerárquicas e investigar la desmembración del espíritu social en su perfección. Esto reviste decisiva importancia para la construcción conceptual de la filosofía de la sociedad, como que significa que la ética ocupa el primer lugar en su sistemática. Así se explica que la historia de los sistemas idealistas, desde Platón a Hegel, nos muestren a la ética condicionando la totalidad de la filosofía social.

En los sistemas empiristas es donde ocupa un lugar secundario, consecuentemente. Los empiristas pretenden fundamentar la moral en la utilidad y, además, en una utilidad subjetiva. Lo moral no hace referencia a un orden de perfecciones que todo lo ilumina, sino que significa una modificación o acrecentamiento accesorio: lo útil en todos los dominios del espíritu y de la sensibilidad. Por esto, lo primero que se le ofrece es el *individuo* con sus cambiantes contenidos espirituales, y a él se refieren las distintas vías de utilidad que, o bien representan un provecho inmediato, o indirecto (y, en ese caso, social); porque la sociedad es para el empirismo nada más que el rodeo del individuo para su provecho propio. De ahí nace el equívoco, como si fuera posible estudiar filosóficamente la sociedad sin que le preceda la ética. La pretensión de una economía política liberada del "valor" y otros movimientos pare-

cidos en las ciencias jurídicas e históricas, son consecuencia de ese criterio empirista que pretende construir una filosofía social en la que nada cuente la ética.

Si la parte propedéutica de toda filosofía social idealista es la teoría moral, se deducirá que también las distintas disciplinas sociales tendrán que aplicar el criterio de valoración, propio de la ética, al mundo fáctico de la experiencia. En Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, los románticos, etc., la doctrina de la justa conformación de los contenidos espirituales de la sociedad y del individuo, la doctrina moral o teoría de la perfección, se halla al comienzo del edificio conceptual y precede, también, a la investigación de los hechos por parte de las disciplinas particulares.

Concebida la ética como teoría de la perfección, nunca podrá ser puramente formal. La misma determinación jerárquica de los contenidos culturales de una sociedad rebasa el punto de vista formal. El espíritu objetivo nunca ofrece un cuadro estrictamente *estructural*, porque se halla lleno de *contenido*. Una teoría meramente estructural de la cultura no pasaría de ser una metodología. Pero nosotros necesitamos una teoría efectiva, que se ocupe de los contenidos de la cultura, y esto es la ética. En el mismo momento en que pensamos el espíritu objetivo en su puro contenido objetivo se convierte su estudio, sin más, en una ética material.

I. Concepto de la perfección.

Ser y deber ser.

¿En qué sentido se puede hablar de algo perfecto y algo imperfecto en lo que atañe a los contenidos espirituales de una sociedad y de una cultura histórica? Esta es la primera cuestión que se nos ofrece.

La pura desmembración de todo ser espiritual es perfecta. Un viejo principio, que domina la teoría de las ideas de Platón, dice: "el ser es el bien" (118), lo que quiere decir que el ser puro es el ser mismo perfecto. Por eso para Platón la idea suprema es la idea del bien. También dice (119): "que se halla más allá del ser".

(118) *República*, VII, 518 *c*.
(119) *República*, VII, 509 *b*.

Es un sobre-ser, pero presta el ser a las ideas. En el ser puro no existe ninguna desmembración defectuosa, el ser puro es lo perfecto.

No ocurre lo mismo con el ser creado, experimentable, limitado. Aquí se nos ofrecen ya desmembraciones defectuosas. Se explica porque el ser creado se logra mediante la creación de lo creado —mediante creación siendo creado—, es decir, utilizando la *vida propia* de la criatura, su fuerza creadora limitada e imperfecta (*vita propia* del miembro).

Por esta razón, el curso de la historia y el espectáculo de las culturas nunca nos ofrecen perfección pura, sino mucha imperfección. Nada hay en la sociedad histórica que se halle perfectamente desmembrado, estructurado, por lo mismo que tampoco el organismo fisiológico es absolutamente sano, sino que, siempre, tiene sus defectos y enfermedades.

Lo imperfecto, por lo mismo que supone un *defecto* articular, estructural, no es algo sustantivo, sino una ausencia. *El mal no es algo y, sin embargo, actúa en el mundo*, como nos enseña amargamente la historia y la experiencia de todos los días.

Para comprender este hecho fundamental del mundo, hay que tener presente este otro: *la ley de autodepuración del ser respecto a lo imperfecto.*

Lo defectuosamente organizado, lo enfermo, se halla en trance de muerte. El botón de pus es un morir del organismo en la región enferma. Hay un ser químicofísico, pero pronto desaparecerá el ser vivo orgánico. Tampoco el pensamiento lógicamente inadmisible (por ejemplo, un loco que se cree emperador de la China) es, realmente, un pensamiento, ni posee auténtico ser espiritual, no pasa de ser una fuga de representaciones, y no un ser espiritual de consistencia duradera. Así, también, la defectuosa estructuración en la vida política—por ejemplo, la tiranía o las violencias de los demagogos en la democracia—suponen un aniquilamiento de ser en la vida del Estado, del mismo modo como un defecto de pensamiento significa un aniquilamiento de ser en el pensamiento, y una enfermedad un aniquilamiento de ser en el organismo vivo. Igualmente, una dirección defectuosa de la economía (por ejemplo, paralizando ciertas empresas) representa una destrucción de ser en la economía. No es posible pensar una formación defectuosa que pudiera subsistir por sí misma. Tratándose de estructuraciones defectuosas de poco porte, lo que muere es

también poco, pero con desmembraciones defectuosas que afectan al todo, muere, también, el todo. Si un organismo enfermo subsiste es merced a la virtud de su salud; si un Estado, una Iglesia, una economía, un espíritu individual, enfermos, subsisten, es gracias a la desmembración perfecta y a la salud del todo. El mayor criminal alberga rasgos de bondad, y el cuerpo más enfermo algo de vida sana, y esto es lo único que les mantiene en vida. La salud escondida en el enfermo, lo perfecto que subsiste todavía bajo lo imperfecto, es lo que mantiene al ser en su ser.

Desmembración defectuosa es tanto como no ser. Pero lo importante es lo siguiente: *lo que se halla afectado de defectuosa desmembración no se hunde repentinamente en la nada, sino que, en virtud de lo sano que todavía conserva, requiere su tiempo para abocar en la nada.* Si un hombre da un paso en falso al borde de un abismo, caerá bruscamente si perdió por completo el equilibrio; de lo contrario, podrá sostenerse todavía, oscilar, y requerirá tiempo la caída fatal. Como nunca el hombre es malo en absoluto, nunca el pensamiento completamente absurdo, nunca el orden político completamente defectuoso, el curso de la muerte implicado por una estructuración orgánica defectuosa necesita siempre su tiempo.

Así se comprende que el mal, sin ser algo, actúe como una potencia en la vida y en la historia. Pero, por lo mismo que lo defectuosamente desmembrado se deshace en la nada, el mundo se va depurando incesantemente por sí solo.

Excede los límites de una filosofía social ocuparnos del papel que el mal desempeña en el mundo. Su potencia contradictoria estimula las fuerzas sanas, provoca lo nuevo. De esto nos ofrecen un ejemplo los medios empleados en medicina para provocar enfermedades que, a su vez, provocan las fuerzas curativas. En virtud de este efecto contrario del mal observamos que, a menudo, el bien sale fortalecido de la lucha. "Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella."

Este es el sentido de aquellas palabras del maestro Eckehardt: "En todas las cosas, incluídos el mal del castigo y el de la culpa, se revela y resplandece, de igual modo, la magnificencia de Dios." En el mismo sentido Goethe. La esfinge dice a Mefistófeles:

> Exprésate a ti mismo, y ya habrá misterio.
> Intenta entregarte íntimamente.

Tan necesario es al hombre piadoso
macerarse una herida ascéticamente,
como hacer locuras *al malo.*
Y los dos para que se divierta Zeus (120).

De todo esto se sigue: *lo perfecto es lo debido, lo imperfecto es la indebido.*

Es éste un principio importante en la lucha contra los errores del neo-kantismo y contra su concepto del valor. El deber ser no es, primariamente, un concepto normativo, quiere decirse, imperativo, y todavía menos un concepto subjetivo. El deber ser es algo que por su esencia original nada tiene que ver con la subjetividad ni con su forma imperativa, normativa, preceptiva. El deber ser, lo debido, es, originariamente, un concepto ontológico. Porque el concepto de lo perfecto se halla sustraído a la opinión subjetiva. Una cosa es perfecta por exigencias propias, objetivas. Lo que determina cuándo y en qué circunstancias la vida de un organismo es sana, esto es, perfectamente articulada, se halla condicionado por las exigencias de la misma vida orgánica. Que el organismo, por otros motivos, tenga que vivir o tenga que ser muerto, es ya una cuestión diferente. Sano y enfermo, comida y veneno, están determinados por las exigencias objetivas del proceso fisiológico y no del juicio subjetivo acerca de la necesidad de conservar o de envenenar un organismo; pensamiento correcto e incorrecto; formación perfecta e imperfecta; economía sana y enferma, he aquí juicios que tienen que surgir de las exigencias objetivas de la cosa (soberanía de la cosa, del objeto, frente a los deseos subjetivos).

Con esto hemos demostrado que el principio: lo perfecto es lo debido y lo imperfecto es lo no debido, descansa en el ser de la cosa misma, y que encierra, por lo tanto, un juicio ontológico y no un juicio subjetivo de valor.

Desde este punto podemos continuar:

Todo ser es, por esencia suya, ser debido.

Si, como hemos visto, todo ser lleva entrañado el criterio de perfección; si, por otra parte, todo ser empírico revela desmembraciones defectuosas, resultará que todo lo imperfecto empírico deberá su imperfección a no alcanzar el *deber ser* que le corresponde, es de-

(120) *Fausto,* 2.ª parte, 2.º acto.

cir, la perfección exigida por su naturaleza—lo que significa que todo ser es ser debido.

El todo se manifiesta en los miembros—el ser del miembro es, por consiguiente, realización del todo, pero realización empíricamente imperfecta, y, en este sentido, ser debido. Como todo ser espiritual y social es ser totalitario, todo ser espiritual social e histórico es, en este sentido, un ser debido; en otras palabras: un ser que no alcanza, por completo, lo debido, la perfección.

El "ser-creado" es el don que recibe el espíritu subjetivo y el crear es su obra. Creando no alcanza su propia creación de manera absoluta; ni el pensador, con el pensamiento analítico, ni el artista, en su obra formadora, logran por completo su inspiración. Todo ser en el pensar, en la creación artística y en cualquier otro actuar espiritual, es un ser debido. Finalmente:

La idea se manifiesta en la realidad de la sociedad y de la historia; pero (mediante la dualidad de orden superior y la inspiración subjetiva) no se logra a sí misma por completo; el ser del espíritu objetivo es, también, ser debido.

Todo ser es un ser *propuesto* y, en este sentido, debido; como lo propuesto no se cumple nunca por completo, también el ser estancado es un ser debido, es decir, un ser que debiera ser perfecto, pero no pudo llegar a serlo. De aquí se deduce:

Ya sea que exista una desmembración defectuosa o una desmembración impecable, siempre el ser es debido, y un ser que no lo fuera es, conceptualmente, imposible.

Por esto dice Aristóteles, con razón, que lo perfecto es antes que lo imperfecto (121).

Esto nos muestra cómo esa separación neokantiana entre el ser y el deber ser y su consecuencia de pretender edificar las ciencias del espíritu sin el concepto de valor, es algo equivocado y negativo. Nada hay en el mundo desprovisto de valor. También se sigue de aquí que el concepto, en cuanto abarca la pura esencia, conoce también la perfección de la cosa. Lo perfecto es su valor. De aquí el segundo principio fundamental:

El deber ser se conoce a través del ser. Al conocer el ser puro mediante el concepto conocemos también el ser defectuoso en cuanto tal, conocemos la perfección y la imperfección, el valor

(121) *De coelo*, I, 2.

y el no valor del ser. Este conocimiento resulta de las internas exigencias esenciales de las cosas y no de criterios subjetivos y apreciaciones del valor (122).

De este modo hemos logrado un punto de vista firme para la ética y la filosofía de la sociedad. Podemos saber lo que debemos hacer porque este deber o contenido ideal de las cosas puede ser conocido a través del ser. Por eso, cuando los empiristas y los neokantianos afirman que el juicio de valor es subjetivo y que a nadie se le puede demostrar una concepción del mundo, un sentimiento, etcétera, que en la ciencia es menester demostrar y que eso explica que en ella no haya ninguna discusión acerca del valor (del mismo modo que un eclipse de sol ni tiene que ser ni tiene que dejar de ser, sino que es), se equivocan de medio a medio. Todo ser posee su contenido esencial, que el conocimiento puede captar, y determinarlo como logrado o no logrado.

Precisamente es lo que nos demuestra la ciencia social. Sería imposible si no manipulara juicios esenciales, esto es, determinaciones de perfección, juicios de valor. ¿Cómo podría escribirse la historia sin hablar de florecimiento y decadencia, o historia de la religión, sin hablar de religiones superiores e inferiores, de historia del arte, sin hablar de épocas de florecimiento y de épocas decadentes? Como tampoco se puede hablar de fisiología y de medicina sin hablar de cuerpos sanos y enfermos. Claro es que siempre habrá divergencias de opinión; pero lo decisivo es que tampoco estas diferencias serían posibles sin determinaciones de perfección o valoraciones y, además, que estas diferencias no son exclusivamente divergencias, sino que muestran puntos coincidentes. Toda historia de las religiones tendrá que reconocer que la religión de un pueblo primitivo, con sacrificios humanos, es una religión más baja que un depurado monoteísmo. No podría subsistir como ciencia sin estas apreciaciones de perfección, que extrae de la esencia, llena de sentido, del objeto mismo. Cierto que subsistirá entre mahometanos, budistas y cristianos una porfía de excelencia. Pero el budista tendrá que reconocer que el cristianismo es una religión de orden superior, esto es, que en él lo metafísico se manifiesta de manera más perfecta que en aquella ruda religión natural. Pero si los adversarios pueden hablar de este modo se debe a

(122) Véase *Kategorienlehre*, pág. 326.

que el ser posee un contenido ideal y a que el conocer (la elaboración del concepto) consiste, precisamente, en encontrar ese contenido ideal mediante el análisis de la realidad. Las exigencias reales, objetivas, son las que nos muestran el contenido de perfección de la cosa, y es una cuestión muy distinta el que los investigadores topen siempre con ese contenido y que se pongan siempre de acuerdo sobre lo encontrado. La historia del espíritu está llena de errores y, sin embargo, existe una verdad. La historia de las costumbres está llena de crímenes y, sin embargo, existe una moralidad. En uno como en otro campo, lo debido se sustrae al arbitrio subjetivo y se basa en supuestos trans-subjetivos.

II. Los conceptos fundamentales de la ética.

La diferencia entre lo impecablemente desmembrado y lo defectuosamente desmembrado nos muestra la esencia de la moralidad. Siempre que coexiste lo perfecto y lo imperfecto, existe un proceso que tiende a la superación de lo imperfecto y a la reinstauración de lo perfecto. Este proceso es la moralidad. La moralidad en la sociedad y en la historia, o moralidad objetiva, y la moralidad subjetiva de los individuos, es una dirección hacia lo perfecto, es moralidad restauradora.

Donde existe pura perfección no hay moralidad restauradora. Porque lo que es perfecto en sí mismo no tiene por qué preocuparse de una prescripción moral. Del mismo modo que quienes siempre pensaran con lógica corrección no necesitarían de una teoría del pensar correcto e incorrecto. En este sentido se ha de entender lo que dice el maestro Eckehart: "Quien dijera que Dios es bueno, hablaría tan desacordadamente como si dijera que el sol es pálido o negro" (123). Lo cual puede afirmarse sólo en el sentido de que Dios es el concepto pleno de lo perfecto, pero no del perfeccionamiento.

En este mismo sentido resulta que aquello que designamos como moralidad, no pertenece a lo *espiritual originario*. Porque lo *espiritual originario* es, con arreglo a su concepto, perfecto en sí.

(123) Véase Karrer y Piesch: *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift*, 1326. Erfurt, 1927, págs. 130 y 169; *Pfeiffer*, 269, 20 (principio, 2, 2. sección de las tesis rechazadas).

Sólo luego que se produce una falsa estructuración tiene que comenzar el proceso curativo para eliminar la defectuosidad. De aquí se sigue:

Existen dos clases de bien: el bien originario o perfecto y el bien derivado o perfeccionamiento de lo imperfecto. Designamos al primero como perfección lógica o bien ontológico, y a él pertenece lo espiritual originario de cada cultura; al segundo denominamos perfeccionamiento o bien restaurado, repuesto. La ética o la filosofía de la sociedad se ocupa de este segundo bien. Pero el bien ontológico reaparece también en ellas en calidad de blanco hacia donde apuntan los bienes en reposición.

De esta realidad se derivan todos los conceptos fundamentales de la ética: el concepto de bien y el de virtud, y el resto del edificio conceptual. Como los bienes, lo mismo que los hombres, no subsisten sino como miembros del todo social, está implicado también el concepto de dualidad, y el elemento conceptual de la moralidad a él inherente—conciencia de la dualidad, *orientación central.*

1. *El bien originario.*

Los primeros conceptos fundamentales de la ética son el bien y la virtud.

En cuanto se inicia un proceso de reposición, aquella perfección que se considera como objeto de la reposición constituye el bien perfecto o bien puro y simple *(bonum, τὸ ἀγαθόν)*.

La expresión "bien" es antiquísima, pero no por eso absolutamente feliz, pues que no es unívoca. El bien de perfección—para el ignorante el saber, la verdad—es la meta, el blanco, el objeto del perfeccionamiento, su ideal, el valor que hay que lograr, todo esto significa la palabra "bien"; pero, en otro aspecto, no expresa más que un momento objetivo en el proceso de perfeccionamiento, y entonces lo designamos como *bien de salvación;* en otros casos significa nada más que la exigencia externa para el logro de lo perfecto —el *bien económico,* material o externo (por ejemplo, tinta y papel para el que aprende).

El proceso de reposición puede afectar a una *formación* del espíritu objetivo; por ejemplo, el Estado o la Iglesia, o al individuo. Pero el bien siempre es lo objetivo superior, con lo que tiene que

colmarse la *formación* o sujeto que hay que reponer. De aquí que en la filosofía aristotélica se caracterice con justeza el concepto del bien y su metasubjetividad mediante la formulación de la pregunta: ¿Bien o bueno para quién? *(Bonum cui?* ἀγαθόν τινί?) (124). Esta pregunta caracteriza la esencia del bien, no en sentido subjetivo, sino en el sentido de lo exigido objetivamente por la realidad concreta de la *formación* social o del individuo en cada caso. Porque la perfección de que carece o le falta a un hombre o a una formación social es para él un bien, le hace falta, y no en el sentido de que lo perfecto se añada extrínsecamente a lo imperfecto (esto se aplica al bien exterior o económico), sino en el sentido que penetra y colma lo imperfecto, como ocurre, por ejemplo, al saber con el ignorante. El proceso de reposición según el cual lo imperfecto se llena con el bien y se perfecciona de ese modo, representa el bien moral.

Por esta razón, a la cabeza de la ética se halla la teoría del bien. Es la teoría referente a aquellas esencias o esencialidades con las cuales tiene que llenarse el hombre imperfecto y la sociedad imperfecta para llegar a la perfección.

De aquí se sigue inmediatamente: *la dirección hacia lo perfecto que adopta el obrar moral es de aliento creador.* Porque la acción perfeccionadora va llenando poco a poco al hombre, o a la formación social, con el bien, conduciéndolos así a nueva perfección. En esto consiste, precisamente, lo creador. Nada hay más creador que aquello que convierte algo imperfecto en perfecto. Como el bien de perfección va incorporando a lo imperfecto plenitud y renuevo, podemos designarlo también como *bien que funda el ser o bien creador.*

La idea de que la moralidad es creadora es menester subrayarla como doctrina preeminente de toda filosofía social e idealista. Lo impecablemente desmembrado crea en plenitud y es, para sí mismo, superabundancia que se basta a sí misma; pero quien siente el defecto tiene que experimentar un cambio, un proceso que le lleve a la perfección, un proceso creador. Este proceso no reside en lo *espiritual originario,* no es un proceso religioso, intelectual o artístico, sino un proceso moral. Desde este punto de vista tenemos que enjuiciar todas las épocas de decadencia y especial-

(124) Véase *Et. Nic.*, I, 1, 1094 a 18; 4, 1096 *b* 13; top. IV, I, 116 *b* 8.

mente la nuestra. Cuanto más profunda es la decadencia, con tanta mayor generalidad tendrá que iniciarse el proceso moral creador de restauración, y tanto más ha de ser una cuestión de vida o muerte para la cultura y para los individuos. Cuando ahora admiramos una catedral gótica, lo que admiramos es la expresión de una actitud y de una profundidad que se escapan al hombre de hoy. Pero aquella cultura profunda no fué posible sino mediante una altura moral a la que es ajeno el hombre contemporáneo. Una época caballeresca, heroica, que supo encontrar también el camino de la mística. Sólo el héroe llega hasta la mística, que no está al alcance de hombres materialistas.

La articulación totalitaria del ser nos conduce a la idea de que los bienes de perfección o bienes creadores, se ordenan en una serie derivada de la escala del ser. Con este punto de vista podemos establecer, condicionalmente, estos *principios jerárquicos* que caracterizan la ordenada serie.

1. Lo antecedente es un bien respecto a lo consiguiente y, en este sentido, lo *espiritual originario* respecto a sus derivaciones (división lateral: los contenidos parciales de rango preeminente son bienes superiores a los de rango inferior).

2. El todo superior es base ontológica del todo inferior y, por lo mismo, representa en su perfección un bien para el inferior; cuanto más alta se encuentre en la escala de totalidades la perfección a alcanzar, será un bien tanto mayor. (División en profundidad: el plano superior es un bien superior al plano inferior; el Estado perfecto es un bien superior al Ayuntamiento perfecto.)

3. El centro es la base ontológica del círculo, y, en ese sentido, su bien (el mariscal perfecto es un bien superior al militar perfecto).

4. En la dualidad no es que uno de los elementos sea un bien para el otro (esto sería nada más en sentido genético), sino que el contenido espiritual, lo perfecto que esa dualidad promueve, es un bien para ambos elementos. Por eso, en la dualidad la dirección es un bien de perfección para el dirigido. El que conduce es un bien superior al conducido, pero no en su calidad de persona, sino como portador de un contenido espiritual superior y más perfecto.

El primero y segundo principios nos llevan a ordenar la tabla de valores según el análisis del espíritu objetivo. Más tarde nos ocuparemos de ella, cuando poseamos ya la teoría de la virtud y

otros conceptos. Aquí nos detenemos en la cuestión fundamental: que esta escala tiene que conducirnos a un bien supremo, porque en la estructura escalonada de los todos y en la construcción de las relaciones de preferencia entre los contenidos parciales del espíritu objetivo, es menester llegar a un punto supremo. La respuesta a esta cuestión, cuya fundamentación analítica surgirá luego por sí misma, nos reconduce a la vieja doctrina de toda filosofía social idealista, que reza:

Dios es el bien supremo.

Semejante principio no procede de un punto de vista religioso, sino de los principios jerárquicos del espíritu objetivo y de la estructura del todo. Cierto que Dios no aparece como tal en el mundo y tampoco, por consiguiente, en el espíritu objetivo; pero aquellos contenidos del espíritu objetivo que nos ofrecen con mayor inmediatez la unión con lo suprasocial, esto es, con lo metafísico, a saber, la religión y la filosofía metafísica, gozan también de preeminencia absoluta en el espíritu objetivo, es decir, en toda cultura. De aquí que no exista más que un solo fin para todas las formaciones sociales y para todos sus miembros, los hombres: llenarse, a tenor de su peculiaridad y de su calidad de miembros, con el bien supremo.

Con esto, la teoría de la tabla de los bienes ha logrado un punto firme. La cuestión acerca de la ordenación de los bienes puede ser resuelta en forma rigurosamente analítica, según el método totalitario. Con ayuda de este método, y con el análisis del contenido y de la estructura del espíritu objetivo, la ética puede llegar a establecer una tabla de bienes. Más tarde tendremos que volver sobre la cuestión.

El principio de que Dios es el bien supremo nos muestra además la importancia fundamental de lo metafísico para la ética, no sólo en el espíritu subjetivo, sino también en el espíritu objetivo. Insistimos en que no es ésta una idea que proceda de puntos de vista religiosos, sino que resulta analíticamente de la estructura total del espíritu objetivo y de sus contenidos.

Hay que tomar posición frente a la tan discutida teoría de los valores, que tanto resuena en la ética neokantiana. *La ética no es, primordialmente, una teoría de los valores, sino de los bienes.* Claro

que, como tal, es también una ordenación jerárquica; por lo tanto, una fijación de valores. Pero lo primero no es el concepto y la esencia de valor; ni se trata, por consiguiente, en primer lugar, de conceptos como validez, norma, deber, y otros semejantes de la teoría neokantiana de los valores. Ya indicamos anteriormente cómo los conceptos que ocupan el primer lugar son los de perfección e imperfección (desmembración impecable, desmembración defectuosa), qué es lo que da lugar a la moralidad como perfeccionamiento o reposición, y de dónde se deriva el concepto de bien. A todos estos conceptos les es inherente el de valor, pero éste no es un concepto inicial, sino derivado. Porque la perfección y la imperfección se fundan en las exigencias objetivas de la naturaleza de la cosa y no en que los valores se ciernan sobre el ser y se presenten frente a él como validez. No hay ningún mundo que pudiéramos llamar *mundo de los valores* junto al mundo de los bienes y del ser. *Los valores no se apoyan sobre sí mismos y descienden luego hasta el ser, sino que son la expresión de la posición ontológica de las cosas en el orden de los bienes.*

Por esto, toda ética genuina es, en primer lugar, una teoría de los bienes y no una teoría del valor. El concepto de valor resulta del concepto de bien y del de orden de los bienes, que son conceptos ontológicos. Ese entretenerse con los conceptos de valor y de validez, por parte de la filosofía actual, nos revela que no ha alcanzado todavía el dominio de la ontología; y es signo, también, de que no les es posible enlazar el valor con la realidad. Esto se debe a que, para esta filosofía, la realidad se halla determinada por otra cosa, por leyes físico-matemáticas, y de aquí que sus conceptos esenciales no puedan desempeñar ese papel. Así se explica que no pueda alcanzar el concepto de "bien" (125). Se trata de algo más que de una cuestión de palabras.

2. *El bien de salvación.*

La dirección que adopta el espíritu hacia lo perfecto es una actuación reponedora, reparadora, que, a su vez, sigue un curso determinado. Así resulta que en la marcha objetiva del caminar se

(125) Véase K. Faigl: *Ganzheit und Zahl.* Jena, 1926, 176.

ofrecen determinados *momentos* objetivos, provechosos, que, en cuanto tales, gozan de cierta autonomía. Tendremos también que calificarlos como bienes, pero no constituyen la perfección que funda el ser, sino únicamente un momento objetivo en la marcha del perfeccionamiento, un elemento constitutivo del orden de este perfeccionamiento. No se trata, pues, de un medio externo. Donde más claro se ve esto es en la religión. El bien de perfección en ella es Dios. Los caminos internos para que los hombres se llenen de Dios son el culto y la oración, que representan un momento interno del perfeccionamiento. Así se explica que el bien cultural supremo de la religión cristiana, el sacramento del altar, se llame, con razón, bien de salvación. El pan y la harina, por el contrario, son medios externos. En todos los dominios del espíritu social encontramos fundamentalmente lo mismo. En la ciencia, por ejemplo, el bien de perfección es el saber. Nos llenamos de saber mediante el proceso restaurador y perfeccionador del aprender e investigar. Los momentos internos de este proceso, los ejercicios, el plan de enseñanza, el método de investigación, no constituyen medios externos, sino que forman parte de la interna renovación; se corresponden con la oración y el culto en la religión. El papel y la impresión de los libros son, por el contrario, medios externos, económicos.

Con este concepto de bien de salvación hemos logrado otro para la ética. El bien de perfección funda el ser y es el bien primordial, originario. El bien restaurador o moralidad lleva consigo, como elemento constitutivo del proceso de íntima renovación, los bienes de salvación. Quien se ha hecho uno con Dios, como el santo en el éxtasis, no necesita de sacramentos; quien posee la sabiduría no necesita de doctrinas ni planes de enseñanza, de investigación ni de métodos. Los bienes de salvación nos conducen hacia el bien de perfección, son elementos constitutivos internos de la renovación. *Las dos clases de bien* que distinguimos anteriormente —la perfección originaria y la dirección hacia lo perfecto o moralidad—encuentran su paridad en *dos clases de "bienes"*: en bienes originarios, fundadores del ser, y en bienes meramente restauradores o bienes de salvación.

A la escala de los bienes de perfección que vimos más arriba corresponde otra de bienes de salvación. Partiendo del concepto de escala llegamos a comprender por completo ese principio, tan im-

portante en la ética práctica, y en el desarrollo histórico y en la educación: *lo mejor es enemigo de lo bueno.* Este principio explica *lo que hay de relativo en toda moralidad histórica social y personal.* Nos da la clave para comprender los cambios en las exigencias de la moral social y subjetiva según épocas, países, circunstancias, edades y capacidades. Con él se explica en gran medida, aunque no por completo, la relatividad de lo moral, que tanto hacen resaltar las doctrinas empiristas.

Y no por completo, porque no es sólo en los bienes de salvación —que, naturalmente, tienen que variar según el estadio del proceso regenerador y según las circunstancias internas, externas e históricas—donde reside la variabilidad que nos muestra la historia de las costumbres y la etnología. La historia y la etnología nos muestran también grandes divergencias en lo que respecta a los bienes y a las virtudes primordiales. ¿Cómo explicar esto? Al quedarnos perplejos ante la diversidad de morales históricas debemos remontarnos a la fuente de todos los bienes y valores: a lo metafísico. Lo que explica la divergencia en el sistema y contenido de las morales es, en último término, la idea distinta del bien supremo, la diversidad en el concepto de Dios, de las distintas religiones, pueblos, épocas. El explicarnos esto último ya no es cosa de la ética, sino de la metafísica.

3. *La virtud.*

La dirección hacia lo perfecto emprendida por los individuos y por las formaciones sociales (Estado, Iglesia) requiere una eficacia, una capacidad determinada, una manera de ser: la virtud. Ya sabemos que la palabra "virtud" tiene que ver con fuerza, capacidad: virtud medicinal, etc.

Si la virtud no es sino una capacidad que utilizan el hombre y las formaciones sociales en el proceso de reposición, resultará que ofrecerá doble aspecto. Podrá ser considerada, primero, como mera capacidad, disposición, posibilidad de que echa mano el espíritu cuando emprende su camino hacia lo perfecto, y, en segundo lugar, como fuerza desenvuelta por el uso, que no es ya mera posibilidad, sino actualidad, realidad. En este caso, la virtud es una *actitud espiritual viva* y eficaz (hábito, ἕξις).

Si la esencia de la virtud consiste en ser una capacidad del espí-

ritu para adoptar la dirección hacia lo perfecto, se seguirá que la *tabla de las virtudes se corresponde, exactamente, con la tabla de los bienes.* Porque el fin del proceso moral es el logro del bien de perfección. De aquí que las capacidades que han de ser desarrolladas para alcanzar el bien de perfección deban su naturaleza, exclusivamente, a ese bien. La división de las virtudes corresponde, exactamente, a la de los bienes, y deriva de ella. También se sigue de aquí que las virtudes no se reducen a un campo determinado, sino que abarcan todos los dominios del espíritu social y de la vida material. Allí donde hay bienes originarios hay también virtudes.

Es importante hacer resaltar esta correspondencia entre virtudes y bienes, para salir al encuentro del error que cree que la clasificación de las virtudes es una clasificación psicológica, como suele interpretarse corrientemente la división platónica. Subrayamos, expresamente, lo único que hay de justo en esta apreciación: la teoría de la virtud es aquel punto en que se enlazan la ética y la psicología. Porque la capacidad o aptitud para realizar el proceso moral o proceso de restauración, está relacionada en los hombres con su complexión anímica. Por ejemplo, si el fin del proceso es el logro del bien religioso, la virtud correspondiente o capacidad será la piedad, lo que quiere decir, aquella actitud o conducta *anímica* con la cual, únicamente, puede lograrse el bien. Otra cosa ocurre con las formaciones sociales; si el Estado quiere empaparse de religión, serán sus miembros, los ciudadanos, los que necesiten para ello los supuestos y maneras de ser exigidos por la virtud devota; el Estado mismo necesitará supuestos y maneras de ser jurídicos, institucionales, es decir, no una actitud anímica, sino política. La preeminencia corresponde al bien nada más, y no a la disposición anímica. Es verdad que la virtud no puede desarrollarse más que sobre la base de una aptitud psíquica, pero el ser virtud moral, esto es, un acontecimiento que forma parte del espíritu social y no un acontecimiento estrictamente psíquico (como el pensar, el sentir la creación artística), se debe a que no se trata de un acontecimiento independiente, sino de un acontecimiento dirigido por un bien objetivo suprapersonal: el bien de perfección.

4. *Los bienes económicos.*

Hemos distinguido los bienes de salvación, como elementos constitutivos del proceso de interna renovación, del fin mismo de la renovación, de los bienes de perfección. Pero no queda agotada la materia. Porque pronto se pone de manifiesto que también son necesarios medios exteriores para el logro y uso de los bienes de salvación. El sacramento necesita de las especies del pan y del vino. Estos, a su vez, otras actividades, la del labrador y la del viñador. Para aprender hacen falta libros, y éstos se componen de papel e impresión. Hay, pues, que distinguir estos medios auxiliares, en calidad de medios externos o bienes *económicos*, de los bienes de salvación.

Los bienes económicos no son valiosos por sí, sino que su valor les es comunicado por el fin, así que son moralmente indiferentes. Son medios para fines y para fines estrictos, no para el logro del bien de perfección (126). La misma piedra que sirve para edificar una iglesia puede servir para un hotel. El mismo tóxico puede servir de medicina o de veneno.

Este carácter de indiferencia, de pasividad, de los bienes económicos (y también de la actividad económica que es, asimismo, instrumental, y, en este sentido, pasiva) es su propiedad más importante. No tienen que servir necesariamente para el logro de la perfección, como ocurre con los bienes de salvación, sino que pueden servir a fines bien diferentes, ya que son exteriores.

No obstante que los bienes económicos son externos, no han de ser necesariamente, como cree equivocadamente la economía política, materiales—por ejemplo, una piedra—, sino pueden ser también espirituales—por ejemplo, una canción—; y también pueden proceder de una vida espiritual superior, que forma parte de lo *espiritual originario* y encierra en sí un valor, o pueden proceder de la vida moral y llevar consigo un valor moral. Por ejemplo, la moral condicionada por una religión y el derecho fruto de ella, pueden constituir un medio económico en calidad de moral

(126) Véase mi libro *Fundament der Volkswirtschaftslehre*. Jena, 1923, pág. 20 y s.

de la economía y derecho de la economía. Allí donde impera la buena fe son menester menos intervenciones judiciales y gastos procesales; allí donde el derecho cambiario es excelente, puede abatarse el crédito, y donde se cuida de la investigación y preparación matemáticas, los conocimientos matemáticos pueden tener aplicación en la práctica económica y en la técnica (por ejemplo, formularios matemáticos para la construcción de puentes). Si realidades puramente espirituales que pertenecen a lo *espiritual originario* y a la vida moral se convierten en medios económicos externos y se producen así medios distintos de aquellos que desde un principio han sido creados como estrictamente económicos, semejantes medios ofrecen un doble aspecto, una situación dual, primariamente se hallan en el mundo de la cultura y, secundariamente, en el mundo económico. Podrían designarse como "medios de procedencia superior" (127).

Ya hemos dicho que el mundo de los medios económicos no pertenece originariamente al círculo moral, sino que es apto de ser subordinado a cualquier otro círculo. De aquí una consecuencia importantísima que hay que hacer resaltar frente a las escuelas individualistas de economía política, que pretenden descubrir en la economía leyes naturales, mecánicas, a saber: que la teoría de la economía es una ciencia puramente formal. La teoría de la economía explica las leyes de estructuración de la economía—leyes específicas, pero de sentido totalitario, no leyes mecánicas como las leyes naturales—, que han de tener vigencia en toda la economía histórica. Con la ética es cuando empieza la determinación material, de contenido, de la vida económica. Porque del aspecto que ofrezca el mundo de los fines dependerá el que haya de tomar el mundo de los medios, la economía, sin perjuicio de las—en cierto grado, en un sentido articular—leyes propias de toda economía dentro de la sociedad.

5. *La obligación y el* a priori *moral.*

Kant, y a continuación Fichte (128), colocan el concepto de obligación en el centro de la ética, y muchos representantes del

(127) Idem, §§ 10 y 23.
(128) Véase *System der Sittenlehre* (1812), W., XI, 39. Edición Medicus, VI, 39, 53.

idealismo alemán (129) y la mayor parte de los eticistas modernos (130) (con las preclaras excepciones de Scheler (131) y Nic. Hartmann) (132), conceden al concepto de obligación un lugar preponderante en el sistema conceptual de la ética.

Kant definió el deber como "la necesidad objetiva de una acción derivada de la obligatoriedad" (133). De aquí la oposición con la inclinación. "¡Deber! Sublime nombre, que no encierras nada amable ni halagador, sino que pides sumisión, pero sin amenazas, que provocarían la desviación natural del ánimo, y que te contentas con extender una ley que logra por sí misma entrada en el ánimo, logrando ser venerada a desgana (aunque no siempre seguida) y ante la cual enmudecen las inclinaciones todas, aunque actúen contra ella" (134).

Rechazamos toda posición independiente del concepto de deber. Sólo en una época subjetivista puede este concepto ocupar el punto central, pero no en una ética objetiva, ontológicamente fundada. En ésta lo que domina es el concepto del bien, lo perfecto se convierte en bien, como fin de lo imperfecto; lo imperfecto se dirige hacia él, se colma de él. Al bien corresponde la virtud, o propiedad de los hombres o de las formaciones sociales para la realización del proceso de restauración, y es un fenómeno dependiente pero, sin embargo, completamente original. Porque la aptitud o virtud no se halla condicionada únicamente por el fin de lo perfecto, sino también por la constitución especial de aquello que tie-

(129) Véase *Schleiermacher* (edición Braun. Leipzig, 1913). J. A. Wirth: *Ethik*, 1841; Fichte, hijo: *Ethik*, 2 vols. Leipzig, 1851.

(130) De los empiristas citaré sólo a Jodl: *Ethik*, 1918; W. Wundt: *Ethik*, 1912; Laas: *Idealismus und Positivismus*, 1879, 1882; Höffding: *Etica*, 1901; A. Schäffle: *Bau und Leben des sozialen körpers*, 1896. Los neokantianos: Windelband *(Präludien*, 8.ª edición. Tübingen, 1921, página 141); Cohen *(Ethik des reinen Willens*, 2.ª edición, 1907).

(131) Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1.ª edición. Halle, 1913.

(132) Nicolai Hartmann: *Ethik*. Halle, 1926. En Scheler y Hartmann, en lugar del concepto de obligación, está el de *valor*. Scheler pide, por esa razón, una ética material (ética de contenidos valiosos); Nicolai Hartmann lleva a realización por primera vez esta exigencia. Los grandes sistemas idealistas—Platón, Aristóteles, escolástica e idealismo alemán—no conocieron sino una ética material.

(133) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2.ª sección; W., IV, página 288.

(134) *Kritik der praktischen Vernunft*, 1.ª parte, libro I, capítulo III, página 111.

ne que ser restaurado, el alma humana o la formación social. Pero otra cosa ocurre con el concepto de obligación. Aquí nada hay original, *nada fundamentalmente nuevo que se añada al proceso moral.* Univamente la validez del bien (es decir, la perfección como fin) es lo único que el concepto de deber destaca; en otras palabras: la obligatoriedad, para hombres y formaciones sociales, de emprender aquella dirección determinada hacia lo perfecto, que en cada caso está prefigurado por el bien. De aquí que obligación sea tanto como necesidad de llenarse, valiéndose de la virtud, con el bien, y de alcanzar la perfección. Obligación de alcanzar el bien; obligación de ejercitar las virtudes que conducen a ese fin.

Con esto hemos hecho resaltar la calidad puramente derivada del concepto del deber. No existe un deber peculiar, junto al bien y a la virtud. Existe un deber general para el bien, pero no deberes especiales junto a los bienes y a las virtudes. Existe una tabla propia de las virtudes que corresponde, es verdad, a la tabla de los bienes, pero que no coincide con ella; lo que no existe es una tabla de deberes. Esta coincidiría con la tabla de las virtudes y con la de los bienes. Existe la virtud de la piedad junto al bien religioso (Dios) al que nos debe conducir. Si se habla de un deber de piedad (esto es, un deber de virtud de piedad), lo que se expresa es la validez (obligatoriedad) del bien y de la virtud; pero nada nuevo se añade a la virtud. Por esto, cuantas veces platicamos acerca de un deber, nos referimos, en realidad, a una virtud, y animamos a ella. Así como existe el deber hacia la virtud de piedad, hay también el deber hacia la virtud y amor de la verdad, de la belleza, del valor, deberes y virtudes tiene el mismo nombre. Una teoría del deber junto a la teoría de la virtud es imposible, y nos llevaría a repeticiones inútiles.

El problema que el concepto del deber implica consiste, sencillamente, en explicar esa obligatoriedad en la que Kant, con mucha razón, ve la esencia del deber. Kant lo explica con el *a priori moral.* Un *a priori* moral *subjetivo,* tal como es supuesto por Kant, no puede menos de conducir a colocar el concepto del deber en el centro de la ética. Por otra parte, implica esa importante superación del empirismo que caracteriza, en general, la obra de Kant. Ya no es la utilidad exterior la que fundamenta lo moral, sino una necesidad *a priori,* interna, una obligatoriedad *a priori.*

Es absolutamente necesario mantener este concepto del deber

que no se apoya en la utilidad y, en este sentido, significa necesariamente una obligatoriedad *a priori* (135). En el curso de nuestra ética y de nuestra filosofía de la sociedad se da también una *obligatoriedad supraempírica,* un apriorismo de todas las exigencias morales. Pero no es exclusivamente subjetiva, como en Kant, sino mucho más amplia. Se trata del orden articular del espíritu objetivo, que obliga a los individuos que han quedado rezagados respecto a él, a emprender la dirección hacia lo perfecto. Pero, ¿con qué les requiere, cómo este requerimiento resulta obligatorio? He aquí la cuestión capital que se resuelve con el concepto de la calidad de miembros del espíritu objetivo, que inhiere a los individuos. Si se concibe al individuo como autárquico, no es posible derivar de la naturaleza del hombre la obligatoriedad de coordinarse en un *sobre-ti.* Pero otra cosa sucede si se le concibe como miembro. *La obligatoriedad del orden articular del espíritu objetivo para el espíritu subjetivo, se deriva de la calidad de miembro de éste.*

Como no sólo los individuos son miembros del espíritu objetivo, sino también las *formaciones* sociales, de aquí se deriva: que existen deberes no sólo para los individuos, sino también para las formaciones sociales, tales como el Estado, Iglesia, familia, que están obligadas a emprender el camino hacia lo perfecto. Rige también para ellas la obligatoriedad del orden articular (de desmembración o desarticulación) del espíritu objetivo. La estirpe tiene obligaciones respecto a la nación; ésta respecto a la humanidad; el Estado respecto a la unión de Estados.

Partiendo de aquí se aclara definitivamente el concepto de lo supraempírico o *a priori.* Es un concepto que no debe ser abandonado por ninguna filosofía de la sociedad que quiera superar el empirismo. Tampoco constituye un concepto exclusivo de la ética, sino que pertenece a toda la filosofía social. En el derecho suele exigirse también validez supraempírica, de lo que puede servir de ejemplo el concepto de derecho natural; los conceptos de *Estado*

(135) Basar la obligatoriedad en la pura voluntad de Dios, como hacen los escotistas, no es suficiente, porque en este caso no se deriva de la esencia del mundo moral. La concreta voluntad de Dios crea un mundo concreto, determinado. La obligatoriedad tiene que derivarse y demostrarse partiendo de la esencia y estructura de este mundo; cosa muy distinta es pretender exigirla en virtud del mandato.

verdadero y de *economía justa* indican también el carácter *a priori* de estos contenidos parciales del espíritu objetivo.

La filosofía de la sociedad, sin embargo, tiene que ampliar el concepto de *a priori* y superar a Kant; tiene que llegar, a través del *a priori* subjetivo, al objetivo, pero siendo éste de tal índole que no destruya el primero, sino que lo reabsorba. La ética empirista reduce lo moral a una utilidad exterior y variable. La ética idealista, que no dispone de tal salida, se ve obligada, para fundamentar en firme lo moral, a buscar aquello superior en que ha de basarse, bien en el sujeto humano—el *a priori* de la razón práctica y de la razón pura de Kant—, bien en un *sobre-ti*, en un algo objetivo, *pero que, al mismo tiempo, pueda ser señalado en el yo*. Será una realidad y perfección, fundada suprasubjetivamente, de donde el hombre recibirá la medida y la ley de su perfeccionamiento. El *a priori* de la ética ontológicamente fundamentada radica en el orden objetivo de estructuración del espíritu, que, a su vez, se halla fundamentado metafísicamente en el mundo de las ideas (136). Este apriorismo del espíritu objetivo se hace notar, por primera vez, al rezagarse el espíritu subjetivo respecto a su entidad articular —de miembro—perfecta (lo que implica, a su vez, que el espíritu objetivo no se manifiesta sino imperfectamente, puesto que no puede manifestarse sino en los miembros).

En este lugar se revela, nuevamente, la coincidencia en contenido de la virtud y del deber. *El deber es lo debido de la virtud*, la virtud objetivamente exigida. Virtud y deber se comportan como virtud en potencia y virtud en ejercicio.

Lo *a priori* de la obligatoriedad se manifiesta en el espíritu subjetivo como *conciencia*. Esta obligatoriedad, de la que no podemos desentendernos, caracteriza subjetivamente la conciencia.

El deber es como lo debido de la virtud, es la ley moral. Por eso, en su forma más general, los deberes o leyes morales se llaman sencillamente: *la ley moral*.

El concepto de "ley moral más general" se encuentra, por vez primera, en Kant, y fué Kant quien lo designó como imperativo categórico. Como este imperativo tiene que ser subjetivo, porque se apoya en un *a priori* subjetivo, el resultado tenía que ser una ética formal. Kant nos ha ofrecido diversas expresiones del impe-

(136) Véase *Schöpfungsgag des Geistes*, pág. 555.

rativo categórico. La más conocida: obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda servir en todo momento como principio de una legislación universal. Según Kant, aquí encontramos ya la norma suprema (norma que expresa, al mismo tiempo, lo imperativo, preceptivo), así como su oposición a la inclinación; también contiene la oposición entre la *autonomía de la moral* (esto es, su vigencia interna para el yo) y una supuesta *heteronomía del derecho* (es decir, legislación, mandato de fuera); también se contiene, finalmente, el formalismo de la ética. Conceptos falsos, sin embargo.

Porque el *carácter preceptivo* de lo moral (el "deber", la "ley moral") reside en la validez de lo perfecto respecto a lo imperfecto; y ésta, a su vez, en lo *debido* de todo ser, lo que quiere decir: reside en el concepto de lo perfecto antes que en el de lo moral, que no es más que una forma en que rige y preceptúa lo perfecto, pero no la única. Existe también una perfección lógica, estética, política, económica, de la que emanan normas. Por lo que se refiere a esa famosa *oposición entre el deber y la inclinación*, no radica en el concepto mismo de deber y de virtud, sino en el rango eventual de la virtud o del deber en cada caso. Cuanto más alto sea el puesto de la virtud en la escala, tanto más habrá debajo de ella. Y sólo lo que está debajo de ella puede presentarse como inclinación en oposición con ella, cuando se haya desarrollado más allá de los límites de una adecuada articulación. No se trata del carácter como inclinación psicológica, sino de la medida justa, de la proporcionalidad en la coordinación. La *oposición entre autonomía de la moral y heteronomía del derecho* desaparece en cuanto la obligatoriedad en ambos campos procede de la misma fuente. Y la fuente, ya lo hemos dicho, es ese orden objetivo articular o de estructuración. Si ocurre que en la vida práctica la obediencia jurídica externa hace las veces del asentimiento interno, esto es, simplemente, un signo de la imperfección de la vida jurídica empírica, pero no una nota esencial. Las raíces de este grave error de Kant se hallan en el individualismo de su doctrina jurídica. *El formalismo* que se manifiesta en el intento de obtener una única norma general se explica por su punto de partida subjetivo-individualista. De otro modo, no habría inconveniente alguno para reconocer un organismo de obligatoriedades o deberes fundado objetivamente. También en este punto se muestra la filosofía kantiana como filosofía

de transición. Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher y los románticos prosiguieron la obra de Kant y llegaron a una ética de contenidos, objetiva. Superaron el formalismo por la vía del *sobre-ti.* No condujeron lo formal hacia lo material, como se intenta hoy, ni el concepto de deber hacia el concepto de valor, como hoy también, sino lo subjetivo hacia lo objetivo. Una ética de contenidos no era menester descubrirla hoy: es la ética de todo el idealismo alemán y del idealismo de la *Edad Media* y de los griegos. La cuestión no puede plantearse con los términos formal o material, sino subjetivo o suprasubjetivo, individualista o universalista. Porque una ética de contenidos no puede desenvolverse sino a base de una teoría del espíritu objetivo, esto es, de una *teoría de la sociedad.*

6. *La conciencia de dualidad. El fondo de virtud. Entrega y orientación central.*

La teoría del espíritu y de la sociedad nos puso de manifiesto que los pasos decisivos del espíritu no ocurren sino en dualidad. Aceptación, pensamiento, creación artística y demás acciones creadoras de los individuos ocurren en dualidad. A la dualidad se unen, necesariamente, la *entrega* y el carácter articular, es decir, el *articulamiento* de la acción creadora del individuo en el espíritu total de la sociedad, en el espíritu objetivo. Porque dualidad es ya articulamiento y es imposible sin entrega.

Todo lo que tiende a nacer tiene que originarse en dualidad y articulación. La ley primera de la creación hace imposible que algo permanezca aislado. Nada de lo que nace nace en trozos y separado de lo demás; todo lo que tiende a nacer se produce, únicamente, como miembro. *No es posible ser para sí sin entrega, no es posible el individuo sin el todo.*

Con esto adquirimos dos nuevos conceptos fundamentales, morales, que se añaden a los anteriores: La entrega y su correspondiente *conciencia que se entrega,* que encuentra su forma más pura en el *amor,* y el *articulamiento,* que encuentra su forma más pura en la *orientación central.* La orientación central del miembro se caracteriza por la orientación del miembro hacia su centro estructural. Representa el engarzamiento adecuado, la manera adecuada

de estar contenido dentro del espíritu objetivo, o sea la *justicia objetiva.*

La teoría del espíritu nos mostró que la dualidad de todas las actividades espirituales del individuo es una contextura radical que acompaña a todas las contexturas y etapas del espíritu en calidad de plenitud cordial e intimidad; por esto es imposible que junto a la psicología general exista una psicología social o colectiva de cualquier tipo (137). Mediante la dualidad las actividades espirituales se hacen articulares, y los individuos son engarzados en un contenido supraindividual. Nos permitimos citarnos a nosotros mismos en gracia a la importancia del asunto.

"En ningún contenido sensible se siente y se piensa el yo realmente a sí solo, se sabe a sí consciente, y sabe al otro, y siente en su propia espiritualidad los otros espíritus (o Dios), ya sea inmediatamente, ya sea de manera mediata. De este modo se encuentra siempre contenido en el espíritu objetivo... Este estar contenido encuentra una medida objetiva supra-individual en los contenidos del espíritu objetivo. Existe un estar contenido en el espíritu objetivo adecuado y un estar contenido inadecuado. (Continencia adecuada = justicia). Aquí se encuentran dos elementos constitutivos: en primer lugar, la conciencia que se entrega y que comprende..., y, en segundo lugar, la continencia en un contenido espiritual supraindividual... que nosotros llamamos la conciencia abarcada, o como el criterio para la justeza de este estar contenido se revela en una adecuada calidad de miembro—por ejemplo, la fidelidad es una forma de estar contenido adecuadamente en una formación dual—, lo designamos también como *conciencia moral.* La conciencia comprensiva y que se entrega, o conciencia formal de la dualidad, es el fundamento de la conciencia de dualidad desarrollada en cuanto a sus contenidos, esto es, de la conciencia moral. La recíproca conciencia de los elementos de la dualidad y la inclusión en el espíritu objetivo, *la conciencia que comprende y se entrega y la conciencia moral, constituyen, en su calidad de conciencia formal y conciencia material de la dualidad, toda la conciencia de la comunidad o dualidad.*"

"Se podría designar la conciencia que comprende y se entrega como conciencia amante. Sin embargo, sus manifestaciones no son

(137) Véase *Schöpfungsgag des Geistes,* pág. 308.

únicamente por el estilo de la amistad y del amor, sino también del desamor, odio, venganza, separación... guía y seguimiento, la familia, la economía, el Estado, la iglesia, la ciencia, el arte, la religión, nos muestran por doquier la lucha por una adecuada articulación... y muestran con ello claramente cómo la conciencia formal de dualidad se convierte, necesariamente, en lucha por la moralidad, en conciencia moral, tan pronto como se llena de contenidos.

Entrega y orientación central son constitución fundamental del espíritu que *hace posible* el proceso moral del perfeccionamiento, el cual lo *inician.*

Lo hacen posible porque el individuo y la acción espiritual individual no se encuentran aisladas, sino que, desde un principio, son miembros; y para ellos el alcanzar un estado perfecto de miembros no es algo inasequible, del más allá. Y no hay otro camino posible para el estado de perfección que no sea el de la dualidad. Porque el colmo del individuo con el bien perfecto no es posible sino perteneciendo al *corpus* del bien perfecto. Lo que tiene lugar siendo miembro de él.

Pero con esto se ha iniciado ya el proceso moral. Al manifestarse este *ser miembro* en las dos formas de entrega y orientación central, no hace falta sino mantener la entrega al todo (al bien eventual en cada caso, proseguirla en el curso del desarrollo con arreglo a su naturaleza. Tampoco le hace falta más que mantener la orientación central a través de todos los cambios y transformaciones de los hechos y proseguirla con arreglo a su naturaleza.

Otra reflexión puede ayudarnos a aclarar esta cuestión. La moral consiste en el proceso de perfeccionamiento, colmando lo imperfecto con lo perfecto, el bien. Pero los bienes no se presentan aislados, sino en totalidad, como organismo. No existen bienes aislados, sino un orden de bienes. Por otra parte, no hay individuos y formaciones sociales aisladas que tengan que perfeccionarse, sino hombres como miembros espirituales de la dualidad y formaciones sociales como miembros del mundo social, en último término, la sociedad de todos los hombres. Ni Sócrates aislado ni la ciudad de Atenas aislada pueden perfeccionarse. *Al cambiar un hombre se cambian también los demás,* puesto que todos son miembros de aquellas totalidades espirituales *(formaciones)* que el primero cambia por el hecho de cambiarse él; *si cambia un miembro cambia*

con él el todo; si se cambia el todo cambian con él todos los miembros. (Claro es que cada miembro recibirá y conformará el cambio del todo según su *vita-propia.)* Igualmente: al cambiar una formación se cambian también aquellas formaciones que son miembros de la misma formación superior; así, si cambia una institución jurídica, cambian las demás.

La entrega y la orientación central se hallan como proto-contexturas al comienzo del proceso moral. Preceden a todo proceso moral y lo inician. Son el antecedente de la moralidad, raíz y principio de todas las virtudes. Por esta razón las designamos como *fondo de virtud.*

Este fondo de virtud no hace alusión a la virtud más general, como si dijéramos, a la virtud fundamental. Quiere decir algo más. Como dice el maestro Eckehart en su doctrina acerca de la "chispita del alma": "Dios se ama en las criaturas." También se puede decir aquí que, en el fondo virtuoso, el todo se ama a sí mismo en los individuos por medio de las formas de la entrega y de la orientación central, e inicia por sí mismo su perfeccionamiento. El fondo virtuoso viene a ser como la puerta de entrada del todo para que pueda iniciar en los individuos (a través de su *vita-propia)* el proceso de perfeccionamiento, el proceso moral. Porque para que algo se haga perfecto, lo perfecto debe encontrarse ya germinalmente en él. Este germen es el fondo virtuoso.

Por eso no se puede considerar que el amor sea propiamente la virtud más general, como tampoco lo es la justicia. El amor es antes que toda virtud y sólo en el ejercicio de la virtud se convierte en virtud. Es antes que toda virtud, porque radica en la manera de ser del individuo, es decir, en su manera *articular* de ser. En el amor, el individuo se encuentra en otro; encuentra y siente la unidad corporal del otro consigo mismo. Y en la articulación perfecta ejercita y reconoce la justicia.

De aquí que el amor y la justicia no puedan ser virtudes ni aplicadas en general; es menester que adopten, primeramente, una forma determinada en la virtud de que se trate. El amor es amor a un determinado bien: amor de Dios, de la verdad, de la belleza; la justicia es justicia en un articulamiento determinado: en el Estado, en la familia, en la escuela, en la economía, y entonces es cuando recibe una concreta orientación central. Sólo como miembro de una función, de una empresa, de una

familia, de una escuela, puede realizarse esta orientación central en forma concreta. Solamente en semejante concreción el amor y la orientación central (justicia) dejan de ser fondo virtuoso para hacerse virtudes. Recíprocamente, *aquello que en cada virtud no es sino entrega y orientación central, no es obra exclusiva del individuo.* Porque el individuo encuentra ya la entrega y el articulamiento como elementos formales de su hacer. A la mirada escrutadora, la entrega y la orientación central se nos muestran como raíz de lo superior, del todo, de la divinidad en él. Por esto la orientación central se convierte, en su forma suprema, en retiro o recogimiento. *En el fondo de virtud, la totalidad superior, el espíritu objetivo y, en último término, la más alta razón del mundo, provocan la dirección hacia lo perfecto.* Pero continuar en esta dirección y mantenerse en ella es obra de la libertad de los individuos.

No es menester explicar que lo dicho en ningún sentido supone la introducción de un panteísmo en la ética. Dios no se vierte en el mundo. El todo superior no se vierte en el inferior. El todo nace en los miembros, pero permanece en sí mismo, no se resuelve en aquéllos.

III. El orden de perfeccionamiento.

Mirada retrospectiva a los elementos fundamentales de la moralidad.

Hemos expuesto todos los elementos fundamentales de la moralidad. El orden de aparición está determinado porque el curso de la moralidad toma la dirección hacia lo perfecto. Este orden podemos designarlo como *orden de perfeccionamiento.*

Este orden comienza con el bien de perfección que ilumina en calidad de ideal todos los esfuerzos de perfección y fija una meta determinada a la dirección general. Como fin del esfuerzo, lo que hay que alcanzar se presenta como bien (1). Con este bien tiene que llenarse lo imperfecto para hacerse perfecto. De aquí se sigue que el bien tiene que presentarse ante los ojos claramente circunscrito, para que, ya sean los individuos, ya sean las formaciones sociales, puedan alcanzarlo como fin. No basta con un oscuro ímpetu ni con una dirección aproximada hacia lo perfecto, sin proponerse claramente el fin. Siempre es decisiva esta claridad y más en estos

tiempos de liberalismo, lo que quiere decir, relativismo y subjetivismo, en que se deja a cada uno decidir sobre lo que tiene que hacer. Uhland expresó agudamente la verdad:

En balde procedes de una brasa noble
Si no conoces tu fin con luminosa claridad.

Al *estado inicial imperfecto* (2) es al que el estado perfecto, el bien, ilumina como fin. Coincide aquél, por lo tanto, con el bien, al comienzo de ese proceso que sigue la dirección hacia lo perfecto.

En el curso de este proceso hay que distinguir determinados elementos internos, objetivos, que se diferencian de los bienes externos o económicos en calidad de *bienes de salvación* (3). El culto y la oración son de estos bienes, que hay que diferenciar de los bienes externos mediante los cuales llegan a cobrar realidad. La oración pertenece al proceso interno de salvación, al camino del espíritu hacia lo perfecto, al proceso en el cual se llena con el bien mismo (Dios), y no es ningún medio externo, como lo es el papel del libro de oraciones, etc. Como los medios exteriores no pertenecen, en última instancia, al proceso moral, sino que, en su calidad de "medios para fines" pueden servir a todo proceso espiritual y social—externamente—, no pueden ser contados entre los elementos constitutivos fundamentales, interiores, peculiares del orden de perfeccionamiento. Era menester explicar su lugar especial, pero, en realidad, no pertenecen propiamente al proceso moral.

Para iniciar el camino de lo perfecto no basta con el fin y el camino (bien y bien de salvación) ; es menester también una condición especial, capacidad o *virtud* (4). Distinguimos anteriormente las virtudes, por una parte, como *capacidad* (4 a) o disposición para el perfeccionamiento, y por otra, como ejercicio de esa capacidad. En el ejercicio se convierte en *conducta* (4 b). Conducta *(habitus,* ἕξις) supone ya ejercicio, pues no es posible imaginarse una conducta sin él. La virtud se ofrece, lo mismo en el sentido de capacidad que en la conducta de los individuos y de las formaciones sociales. El Estado y la Iglesia de la Edad Media poseían estructura y espíritu según capacidades y conductas diferentes de las del Estado e Iglesia actuales. El Estado de los viejos germanos, diferentes que el Estado por estamentos de la Edad Media, éste distintos que el Es-

tado liberal de la época moderna, y éste distintos del Estado democrático de hoy. Además, las virtudes se diferencian en virtudes *específicas* y *generales.*

Como el proceso moral no se desarrolla entre los individuos imperfectos, por un lado (o las formaciones sociales), y los bienes, como fines, por otro, sino que el bien es miembro de un orden de bienes y el individuo y la formación social miembros de la sociedad, de esta circunstancia estructural resulta la obligación de aplicar la virtud para el logro del bien, es decir, el *deber* (5). El deber y la virtud son, por su contenido, lo mismo. Pero lo debido de la virtud, es decir, aquella aplicación de la virtud exigida realmente por la naturaleza articular del individuo, se convierte, en la medida en que la obligatoriedad requiere una fundamentación propia, en un momento peculiar del proceso moral que se destaca con el nombre de deber. No es posible señalar diferencia en cuanto al contenido, ni es posible levantar una teoría del deber junto a la teoría de la virtud. Es deber ejercitar la virtud. No hay otro deber que el que hace referencia a la virtud. El deber respecto a la valentía no es otro que el ejercicio de la virtud del valor.

Si definimos el deber como lo debido de la virtud, coincide con la *ley moral* (5 a). La ley expresa cómo se alcanza el bien. La ley y la virtud que cumple la ley se corresponden y, en este sentido, coinciden objetivamente.

Lo que hace posible y es fuente del proceso moral subjetivo es la dualidad de la conciencia. "Amor" y "justicia", como *fondo de todas las virtudes* (6), son resultado de la dualidad. Sin embargo, esta absoluta dualidad o naturaleza articular es también propia de las formaciones sociales, del espíritu objetivo.

Al final del orden articular (de desmembración) se halla el *estado conseguido de la perfección relativa* (7). Es destino humano que no se pueda alcanzar el fin por completo, que el bien no se logre íntegramente. También el santo se duele de sus pecados, también el sabio confiesa que su saber es fragmentario, y el mayor artista no logra nunca una maestría perfecta.

Finalmente, puede ser considerada como formando parte fundamental de lo moral *la naturaleza preempírica de todo lo moral o el* a priori *moral* que, subjetivamente, se manifiesta como *conciencia.* La naturaleza preempírica de la moralidad hace comprensibles la obligatoriedad del bien y de la virtud. Esa obligatoriedad

resulta de la manera, especialmente determinada, como el espíritu individual se halla contenido dentro del espíritu total, manera implicada por el orden articular del espíritu total. Sólo el concepto de orden de desmembración del espíritu total encierra una objetividad por encima del *a priori* subjetivo. El *a priori* kantiano, estrictametne subjetivo, no bastaría para ese concepto.

De los ocho elementos constitutivos del orden de perfeccionamiento: bien, estado inicial, bien de salvación, fondo de virtud, virtud, deber, estado final, *a priori*, hay que destacar como fundamentales el bien y la virtud. Porque se entiende de por sí que es menester un estado inicial imperfecto; también que el proceso moral tiene que alumbrar un resultado, un estado final, si bien es menester distinguir estos dos conceptos de estado. Tampoco la separación entre el fondo de virtud, como supuesto previo de iniciación al proceso moral, y la virtud mismà, ni el destacar el bien de salvación entre los demás momentos del ejercicio virtuoso, constituyen, a pesar de ser inevitables, diferencias tan fundamentales como la del fin (bien) y el curso del perfeccionamiento, esto es, la virtud en su ejercicio.

En todas las éticas idealistas la investigación se mueve entre los dos polos: bien y virtud. Cualquiera que sea el nombre que se le dé, ya sea teoría de los deberes o teoría de los valores, lo que importa es, siempre, el fin del proceso moral (bien) y la forma especial de este proceso (virtud). También las éticas anteriores, y especialmente en las que han obtenido un desarrollo sistemástico más amplio, por ejemplo, la de Schleiermacher (138), la de J. A. Wirth (139) y la de Fichte, hijo (140), nos muestran lo mismo. Así, en Schleiermacher, el concepto de deber comprende aquello que se encuentra entre la virtud y el bien supremo, es decir, el obrar moral mismo o su ley. Pero, precisamente, esto es la virtud. Y si se persiste en llamarle deber, la virtud quedaría reducida a una vacía capacidad para el ejercicio del deber. La vaciedad real del concepto de deber se muestra en las numerosas repeticiones a que se ve obligado Schleiermacher por su especial teoría del deber y de la virtud, y también por la teoría de los bienes, porque Schleier-

(138) La obra póstuma: *Entnürfe zu eine System der Sittenlehre* (edición Brann. Leipzig, 1913, 2 vols.).
(139) *Ethik*, 2 vols., 1841.
(140) *Ethik*, 2 vols., 1850.

macher concibe en otra forma el concepto de bien. Pero el mérito de Schleiermacher, en oposición a Kant y Fichte, es el haber concebido la ética como teoría de los bienes, de las virtudes y de los deberes. Su defecto, sin embargo, reside en que determina lo moral como el obrar de la razón sobre la naturaleza, con lo cual quedan excluídas aquellas acciones morales en las cuales el espíritu es el objeto de sí mismo. Por esta razón, tampoco los conceptos de bien, virtud y deber podían ser determinados adecuadamente. El bien es la obra de la moralidad y el deber el camino para esa obra, la virtud el punto de salida, es decir, la eficacia de la razón dominadora de la naturaleza en la personalidad humana. Estos conceptos falsos dan por resultado una defectuosa división del sistema —una teoría del deber autónoma junto a la teoría de la virtud y del bien—, esquemas falsos y repeticiones.

La objeción eventual de que distinguimos demasiados elementos en el proceso moral no sería certera. Porque la distinción del bien de salvación, lo mismo respecto del bien originario, el fin, que del bien exterior económico, el medio mostrenco y sin valor, es imprescindible para destacar lo esencial; lo mismo ocurre con esa otra distinción en que el estado final, perfección relativa, que en cada caso se adquiere en un grado mayor o menor, se separa del estado inicial de imperfección y pecado; como, finalmente, el fondo de virtud se distingue de la virtud concreta, y el deber, como mera obligatoriedad de la virtud (y del bien) se distingue de la virtud.

Sólo una semejante separación de los elementos esenciales nos posibilita una representación fiel de la vida moral, infinitamente rica, en la experiencia y en la historia.

La disposición de todos estos elementos integrantes del orden de perfeccionamiento queda determinada por los principios jerárquicos.

* * *

El orden de perfeccionamiento nos da a conocer, por inversión, los elementos constitutivos de la inmoralidad que, si no fuera por su aire contradictorio, podría designarse como *orden de la caída.* (También el diablo sigue su camino.) Al *bien de perfección* corresponde *el mal;* a la *virtud,* el *vicio* o el *pecado;* al *bien de salvación,*

la *tentación* y la *corrupción* (veneno moral); al *deber*, la *arbitrariedad* (independencia); al *fondo de virtud*, la *impotencia moral* (que mana de la carencia de dualidad, lo cual es fuente de la dureza de corazón y de la incapacidad moral de la entrega), y, por último, a la *perfección* y al estado final moral, la *caída*.

IV. La teoría del bien y de la virtud a base de la teoría de la sociedad.

El conocimiento del orden de los bienes es acción creadora del gran teórico de la moral. Su forma científica la recibe por su combinación con la teoría analítica de la sociedad.

En cuanto la ética desciende del plano de los conceptos generales a tratar concretamente cuestiones morales, procurando convertirse de ciencia fundamentadora, que no es lo mismo que formal, en una teoría de lo histórico-concreto, tiene que trazar una tabla de bienes y una tabla de virtudes. En estas tablas, cada bien y cada virtud no son tratados por separados, sino que aparecen orgánicamente en un "sistema".

La tabla de los bienes no puede ser trazada sino partiendo del espíritu objetivo, concepto íntegro de todos los bienes suprapersonales. *La ética se convierte, con esto, necesariamente, en una ética social y, luego, secundariamente, en una ética individual, y, de antemano, resulta una ética material y no formal.* Es necesario hacer resaltar esto, porque la ética empirista no es más que ética individual, y en balde pretende convertirse en ética social, y la ética neokantiana no es más que una ética formal. Por el contrario, si la ética parte del espíritu total de la sociedad, no puede ser formal, porque el espíritu total se manifiesta únicamente con plenitud de contenidos en culturas históricamente determinadas. No es posible hablar de una cultura no histórica, puramente formal.

En el trazado de la tabla de bienes reside lo decisivo para la división material de cada ética. Porque en cuanto se ha trazado esta tabla, se ha dado la base para la tabla de virtudes. La virtud corresponde al bien. No coincide con él, puesto que influye en ella lo peculiar del alma humana o de la formación social correspondientes que han de emprender la dirección hacia lo perfecto. El ejercicio de la virtud es el escenario donde se desarrolla el proceso moral;

como la virtud tinde a la incorporación del bien en el hombre y en la sociedad, el bien precede a la virtud.

En otra ocasión ha sido ya fundamentado, y se deduce de lo expuesto, que la tabla de bienes no puede obtenerse sino mediante el análisis del espíritu objetivo. Porque el estado de perfección del espíritu objetivo en sus diversos distritos, los contenidos parciales y las gradas, constituye el bien fundador del ser. Por esto, la teoría de los bienes es una teoría del orden de perfección del espíritu objetivo, teoría del puro orden esencial del espíritu.

Pero no es nuestro propósito en este libro exponer al detalle la ética. Nuestra tarea se reduce a una fundamentación de toda la filosofía de la sociedad, de la cual la ética es un fragmento importantísimo, pero nada más que un fragmento. Sin embargo, hemos expuesto *un orden de desmembración del espíritu objetivo* que no desatiende lo principal. Por esto podemos, sin vacilación, mostrar, en algunos ejemplos, el aspecto interno que habría de ofrecer el edificio conceptual de una ética especial.

Bien (orden puro de desmembración.	Estado inicial imperfecto.	Bien de salvación.	Fondo de virtud.	Virtud (141).	Deber.	Estado final logrado (142).
Religión y filosofía. (Dios, lo metafísico.)	Alejamiento de Dios.	Culto (oración, sacramento).	Entrega (Amor). Orientación central. (Justicia.)	Piedad.	Lo debido, obligatorio de las virtudes.	Santidad.
Ciencia. (Verdad.)	Ignorancia.	Educación (enseñanza, plan de enseñanza).		Ingenio (facilidad para aprender e investigar).		Sapiencia.
Arte. (Belleza.)	Informidad.	Educación artística.		Sentido artístico (facilidad en la creación y apreciación artísticas).		Acabado sentido artístico.

A. Distinguíamos en el espíritu objetivo los *contenidos parciales* y los planos o gradas. En lo que se refiere a los contenidos par-

(141) *a)* Como capacidad; *b)* Como ejercicio (conducta). Además de las virtudes específicas, *las generales.*

(142) Perfección relativa o estar lleno del bien.

ciales originarios, y si tenemos en cuenta, no sólo los bienes y las virtudes, sino también los demás elementos del orden de perfeccionamiento, resultará el cuadro de la página 177.

Es ociosa una explicación de esta tabla. Su contenido se basa en lo anterior. Haremos notar, sin embargo, que la dualidad se halla siempre a la base, sin que aparezca, por tanto, como elemento propio. Todo bien y toda virtud aparece solo en dualidad. Todo artista tiene su público; todo maestro, su escuela; todo santo, su parroquia.

B. Pasamos por alto los todos parciales derivados. En lo que se refiere a la *sensibilidad*, sensualidad o vitalidad, que abarca los hechos de la vida fisiológica y la sexualidad, resulta como bien el *placer sensual*. Según la tradición empirista suele concebirse el placer sensual de manera puramente subjetiva. Sin embargo, es un bien objetivo, puesto que nunca se halla condicionado y completado en sí mismo, sino que recibe su medida de los bienes supremos en cada caso, por ejemplo, si hay un empeño ascético, el placer sensual estará condicionado en forma distinta que si se trata de un empeño no ascético. Por otra parte, también la sensualidad posee su esencia propia. El sentido más profundo de la sensualidad es la comunión de naturalezas (de esto nos ocuparemos más adelante). Sin embargo, este sentido es utilizado y alcanzado partiendo de lo espiritual. De los bienes supremos en cada caso depende en qué medida y en qué forma son bien la sensualidad y el placer sensual. Decidir sobre ello no es posible sino después de haber desenvuelto toda la teoría de los bienes. Baste, pues, con esta indicación. Resulta como virtud de la sensualidad: la moderación o templanza. Moderación significa que la sensualidad ha de limitarse a aquellos términos exigidos por la vigencia y el contenido de los bienes espirituales superiores en cada caso. Lo que decide su eficacia y validez es lo espiritual originario y, en último término, el bien supremo, según el tipo del concepto de Dios, según el contenido de la fe. El estado de perfección deseable es la "pureza". En caso de ascetismo extremo, la pureza significa negación de casi todos los placeres sensibles y, especialmente, del erótico; en el caso en que el bien supremo, Dios, se desvanezca o desaparezca por completo, como ocurre en la ética utilitaria, atea, materialista, el desarrollo supremo de la sensualidad y de los placeres sensibles constituye el estado final ideal, y la medida y la

pureza no tiene más que una significación medicinal (hedonismo). Respecto a la sensualidad o vitalidad, resulta el siguiente cuadro:

Bien.	Estado inicial.	Bien de salvación.	Fondo de virtud.	Virtud.	Deber.	Estado final alcanzado.
Vitalidad. Base de posible expansión de lo espiritual originario.	Indigencia vital o debilidad (143). (enfermedad.)	Gimnasia, marcha (144) (disposición para la salud).	La dualidad no aparece sino de manera mediata (145).	*a)* Fuerza vital fisiológica (salud orgánica) (146). *b)* Templanza (147).	Lo debido de la virtud.	Pureza.

C. Las formaciones de la acción se presentan *escalonadamente* (Estado, organismos subordinados, etc.). Del mismo modo como el obrar es una ultimación del espíritu, así también sus formaciones en la estructura escalonada. Estas formaciones son también bienes originarios, al igual que los bienes espirituales. La Iglesia no constituye un medio externo para la religión, sino que representa un desarrollo, un acabado, creador y activo, de lo religioso; el Estado tampoco es un medio exterior, sino despliegue creador del contenido espiritual que se organiza en él, esto es, de toda la vida moral. De aquí que estas formaciones no sean derivadas. *Son bienes originarios, pero siguen a su espiritual originario.* La Iglesia es después que la religión; el Estado, después que el conjunto de la vida moral, que, por otra parte, tampoco es espiritual originario, pero pretende replantar por doquier lo espiritual originario. Se trata de una relación de subordinación. El obrar viene después, jerárquicamente, que lo espiritual que desenvuelve.

Todos estos cuadros nos enseñan lo que hemos visto repetidas

(143) En la realidad no hay ningún cuerpo sano en absoluto.

(144) No es un medio externo, como lo sería el aparato gimnástico, el bastón, sino que pertenece como elemento objetivo a la formación saludable del proceso fisiológico.

(145) Véase *Schöpfungsgang des Geistes*, pág. 287.

(146) El cuerpo sólo tiene aquí virtud, no el espíritu; por eso coinciden ejercicio y disposición. Una enfermedad del cuerpo es un vicio del cuerpo como concepto íntegro de la vitalidad.

(147) No puede lograrse en el plano de la vitalidad, sino sólo merced a la actuación de los bienes y virtudes espirituales superiores.

veces, a saber, que la moralidad no contiene lo espiritual originario, sino que se reduce a señalar la dirección hacia lo perfecto, a lo espiritual originario, a lo originario del obrar y a lo originario de la estructura escalonada. Indican también claramente por qué esta dirección abarca asimismo los círculos externos de la sociedad, la economía y la técnica, en los que cabe hablar también de una moralidad. Hay una "moral de la economía".

Estas tablas, acerca de cuyo contenido en particular se puede juzgar como se quiera, nos muestran también cómo de los conceptos que hemos diferenciado nosotros, los conceptos de bien y de virtud, fluye toda la riqueza de la realidad apoyándose en una teoría analítica de la sociedad.

Al diferenciar la teoría de la sociedad, en su análisis del espíritu objetivo, de riqueza histórica inagotable, los contenidos parciales puros *(todos parciales)*, se logra la *primera concreción* de la vida espiritual y de la vida-activa. Como los contenidos parciales reaparecen en todos los peldaños o planos, pero siempre con cuño diferente, se logra de este modo la *segunda concreción;* y al descender desde todos los planos o, lo que es lo mismo, desde todas las formaciones sociales históricamente determinadas, hasta el último miembro o individuo, se alcanza, finalmente, la *tercera concreción.* Con esta tercera concreción se ha logrado el enlace con la teoría psicológica y con la teoría del espíritu subjetivo, con lo cual la teoría de la virtud recibe aquella fundamentación y aquella elaboración especial que necesita. Pero a la ética no le es necesario únicamente su enlace con el espíritu subjetivo, sino también con la teoría de las estructuras y de la construcción de las formaciones sociales, y hasta de sus fundamentos técnico-materiales; el Estado, por ejemplo, necesita el suelo, un "dominio", como residencia y fundamento. No es posible concebir el Estado histórico sin un dominio geográfico-climático, ni tampoco se pueden comprender determinados imperativos e internas necesidades vitales, sino como exigencias objetivas que deben hacerse valer moralmente.

El rango de los bienes en la tabla lo deciden los principios jerárquicos. El rango de las virtudes corresponde al rango de los bienes. Lo mismo de los principios jerárquicos como del principio de totalidad, en general, se sigue que el bien superior se halla comprendido, en cada caso, en todos los inferiores. Claro que no en un sentido panteísta, que supondría que lo superior se dilu-

ye en lo inferior; porque el todo no se agota en los miembros.

La importancia decisiva del bien superior sobre el inferior, de la virtud superior sobre la inferior, es fundamental en toda ética. Sin menoscabar ni denegar en lo más mínimo la significación relativamente independiente de los todos parciales inferiores (por ejemplo, de la vitalidad) y de los planos inferiores (por ejemplo, un Ayuntamiento respecto al Estado), o de los basamentos técnico-materiales de la sociedad (por ejemplo, las condiciones geográficas y climáticas), se ve bien a las claras que lo superior es siempre decisivo en lo que se refiere a la configuración especial y al engarzamiento de lo inferior. Los conceptos de *medida* y *justo medio* (μεσότης), que desempeñan un papel tan importante en la teoría aristotélica de la virtud, y también en la platónica, alcanzan ahora una significación más amplia, porque, *no solamente la virtud, sino, en general, el mundo de los bienes, depende de lo supremo*; por consiguiente, también los bienes de salvación y el bien de perfección deseado. Estos conceptos, además, cobran una significación objetiva más adecuada, puesto que no se puede decidir acerca de la medida y del justo medio desde el plano mismo de la virtud o del bien correspondientes, sino desde el plano, en cada caso, inmediatamente superior, y, en último término, toda decisión pende del bien supremo. Todos los bienes están orientados hacia el bien supremo. Lo metafísico es el elemento constitutivo supremo de cada cultura. Dios es el bien supremo. También los bienes de salvación siguen el rango de la tabla de bienes y están orientados, por lo mismo, hacia el bien supremo de salvación. De todas maneras, sólo mediatamente, porque en la realización del perfeccionamiento proceden de un plano propio, es decir, son originales. En el saber hay piedad lo mismo que en el arte; la acción tampoco puede negar este origen supremo. De aquí la importancia señera de la oración, que el arte de la vida religiosa sienta como base de todos los ejercicios (bienes de salvación) y aun de las ocupaciones mundanas. Toda teoría, toda tarea artística, toda acción, se basan en la meditación; y su forma suprema son la oración y la meditación religiosas. Si Dios es el bien supremo, la santidad es la suprema virtud y perfección. Sobrepuja a la virtud y perfección suprema de la acción, el heroísmo, como veremos más tarde.

Con el lugar respectivo ocupado por los bienes, las virtudes y demás elementos de la moralidad, se ve claramente que lo supe-

rior domina y manda a lo inferior porque está contenido en él de manera peculiar. *El bien supremo y la virtud suprema y el estado de suprema terminación, se hallan contenidos esencialmente en todos los demás bienes, virtudes y estados de terminación.* Por esto, los deberes primeros son con respecto a Dios. Le están subordinados los deberes y virtudes de hombre a hombre. "El retiro es antes que la dualidad" (148). A los deberes respecto al todo, están subordinados los deberes consigo mismo. "El todo es antes que los miembros" (149). La moralidad no se reduce a los individuos ni siquiera a ciertos dominios del todo, por ejemplo, el Estado. Lo moral reluce en todos los campos, en todos los planos de la vida social y de los individuos. De la mismidad sale la entrega; de los individuos, el todo, y de todo, Dios.

V. Santidad y heroísmo, las virtudes más generales del hombre.

Nuestra tabla de virtudes nos mostró las virtudes especiales que hay que ejercitar para el logro del bien de perfección. Pero, a las virtudes especiales, determinadas, les sirven de base otras virtudes *generales*. Porque es natural que a una capacidad determinada sirva de base una capacidad más general, cuya aplicación particular es. Sin necesidad de recorrer toda la escala de virtudes, lo que estaría desplazado en los términos de una filosofía general de la sociedad, es posible, sin embargo, llegar hasta las virtudes últimas, apoyándose en la investigación fundamental sobre las relaciones entre contemplación y acción.

El resultado se obtiene por sí mismo. Lo *específico* de cada virtud se halla condicionado por el bien; así, la religiosidad y el valor reciben su contenido especial mediante el fin o el bien al cual tienden. Lo *general* de la virtud es acondicionar al hombre para alcanzar el bien, o aquella aptitud radicada en su contextura. Para encontrar lo general de la virtud no hay que dirigir la mirada hacia los bienes, sino a la manera cómo el hombre logra los bienes. Esto ocurre mediante la contemplación y la acción. Las virtudes supremas son, por tanto, la contemplación más perfecta o santidad y la

(148) Véase *Kategorienlehre*, pág. 288.
(149) *Kategorienlehre*, pág. 60.

acción más perfecta o heroicidad. La íntima relación entre contemplación y acción nos enseña que ninguna de esas virtudes existe por sí sola: no hay santidad sin heroicidad; ni héroe posible sin el fondo interno de la contemplación, sin religiosidad y orientación hacia lo santo. El mayor santo es el mayor héroe; el héroe no es posible sin una escondida santidad.

Las virtudes supremas corresponden también a los bienes supremos: a los bienes de lo espiritual originario y del obrar, y en éstos lo supremo es: lo metafísico en el espíritu y la forma más perfecta, más vigorosa del obrar (forma sin contenido, porque el obrar no tiene contenido propio, sino que lo recibe del espíritu).

Se ve que la humildad pertenece a la virtud de la contemplación. No es posible el sumirse en la meditación sin complacerse en ella, y esto es la humildad. En ambas, en la meditación profunda y en su complacencia se halla incluída la entrega, el sacrificio. Como no es posible el héroe sin un fondo de contemplación, también él necesita de entrega y sacrificio. Así como lo que corresponde a la meditación, a la entrega en la contemplación, es la complacencia, a la entrega en la acción corresponde la energía y el aguante en la realización de lo contemplado.

Santidad y heroicidad constituyen, en calidad de virtudes más generales, parte de toda virtud específica. El artista, el pensador, el inventor, tiene que poseer la virtud de la contemplación: meditación y complacencia. Y cuanto más elevado sea su objeto, tanto más metafísico lo contemplado. Y concordemente: el estadista, el político, el organizador, el empresario, el empleado, el trabajador, tienen que poseer virtud de héroe, ya que viven y contemplan aquello que da sentido y esencia a su acción, y lo acometen con energía. Todo hombre de acción posee un segmento de fuerza contemplativa y, por tanto, una analogía con los santos, porque toda contemplación tiene sabor metafísico; todo contemplativo posee cierta energía y firmeza y, por tanto, una resonancia heroica, porque para desenterrar el tesoro hace falta esfuerzo, acción.

Este resultado se halla de conformidad con ese principio de la teoría del bien de que el bien superior, en cada caso, se halla contenido en todos los inferiores. Dios se halla contenido, como bien supremo, en todos los demás (claro que no en forma panteísta, sino como el creador en la criatura), de aquí que lo metafísico se halle a la base de todo bien de perfección. Del mismo modo, la forma

suprema del obrar tiene que estar contenida en las inferiores. De aquí que la santidad y la heroicidad, en razón de virtudes supremas, se hallèn contenidas necesariamente, como lo general en lo particular, en las virtudes inferiores.

Con esto hemos señalado también la diferencia entre las virtudes más generales y el fondo de virtud. Este último representa la forma general y la fundamentación de la moralidad y se encuentra más hondo que las virtudes más generales.

VI. Las relaciones jerárquicas.

De la exposición que hemos llevado a cabo de los conceptos fundamentales y elementos capitales de la moralidad, resultan, naturalmente, las relaciones jerárquicas. Estas relaciones se expresan en los siguientes principios, en parte desarrollados en otra ocasión:

1. El bien de perfección o bien fundador del ser es antes que el bien de salvación.

2. El bien de salvación es antes que los medios externos o económicos.

3. El bien es antes que la virtud, porque lo perfecto es antes que lo imperfecto. La ciencia es antes que la aplicación del escolar.

4. El estado logrado de relativa perfección o estado final del proceso moral, es antes que el estado imperfecto inicial (el estado final es antes que el estado inicial). La razón se halla en el principio de que lo perfecto es antes que lo imperfecto y lo ideal antes que lo real. Genéticamente, la verdad sería lo contrario.

5. El deber es antes que la virtud. Este principio parece sorprendente, porque hasta ahora hemos tratado la virtud antes que el deber y hemos admitido una teoría de la virtud, pero no una teoría autónoma del deber. Pero en la medida en que el deber no es otra cosa que lo debido de la virtud, la obligatoriedad de la virtud, se sigue que esta obligatoriedad es antes que aquello que la cumple, antes que la virtud (deber es antes que ser). Hemos derivado la obligatoriedad o deber del hecho de que el individuo, como espíritu subjetivo, es miembro del *todo total*, es decir, del espíritu objetivo. De aquí se sigue:

6. El espíritu objetivo es antes que el subjetivo en razón de la

calidad de miembro del espíritu subjetivo. Lo mismo se puede decir de las formaciones: el todo total del espíritu objetivo es antes que las formaciones sociales subordinadas, que son miembros de ese todo. Esta precedencia del espíritu objetivo se corresponde con la precedencia del deber respecto a la virtud, porque la obligatoriedad de la virtud se deriva de la articulación del espíritu subjetivo en el objetivo. Sin embargo, no se ha agotado la relación entre virtud y deber.

7. El principio: el bien es antes que la virtud, supera al principio: el deber es antes que la virtud, porque el concepto del bien, como concepto de lo perfecto supera al de deber, que no expresa sino la validez, la obligatoriedad del perfeccionamiento. Como la preeminencia del bien es superior a la del deber, esta preeminencia es decisiva para comprender el lugar que corresponde al concepto de la virtud, y no lo es ese concepto, únicamente relativo e intermedio, de deber.

8. Las relaciones jerárquicas del mundo de los bienes son decisivas para las virtudes. Ya explicamos anteriormente estas relaciones. Estas relaciones, a su vez, están condicionadas por aquellas otras que resultan del análisis del espíritu objetivo en la teoría social. Destacamos algunos principios:

a) Dios es el bien supremo. Este principio no es una mera exigencia, sino expresión de la más profunda realidad. Se halla confirmado por la historia del espíritu y de las costumbres, por el papel decisivo que desempeña la religión en la moralidad de todas las culturas (150).

b) Contemplar es antes que obrar.

c) Los todos parciales y planos espirituales son antes que los sensibles.

d) Santidad es antes que heroicidad. Todos estos principios están condicionados por el principio: *retiro es antes que dualidad.*

Correspondientemente a los principios *a)-d)* rige: los bienes inferiores no son posibles sino a través de los superiores, y el mundo mediante Dios; los todos parciales sensibles no son posibles sino mediante los todos parciales y planos espirituales; la heroicidad no

(150) El materialismo histórico afirma todo lo contrario. Véase para su discusión *Der wahre Staat,* 1923, pág. 141.

es posible sino mediante la contemplación que, en su forma suprema, es santidad.

Todos los principios jerárquicos expuestos requieren, además, para su fundamentación, un tal concepto de lo moral que lo separe de los contenidos originarios del espíritu. Lo que acontece mediante el principio:

9. Lo espiritual originario, lo derivado y el obrar que les sigue, son antes que lo moral. Porque sólo mediante este principio se fija la moralidad como dirección hacia lo perfecto, y sólo mediante este concepto de la moralidad resulta el edificio conceptual que hemos construído.

Con los principios jerárquicos se ha procurado, en lo esencial, el fundamento para una fijación de rango de los bienes, de las virtudes y de sus correspondencias recíprocas en general. Los principios jerárquicos son los que deciden sobre todos aquellos valores por los que lucha, en el pensamiento y en la realidad, la moralidad de todas las épocas. La teoría de las jerarquías es el fruto más preciado de la filosofía social. Es la adición final de toda la ética.

VII. La ética no es sólo una teoría del querer y del obrar. La libertad moral. El sufrimiento.

La teoría dominante, según la cual la ética es una teoría del querer y del obrar, una ética de la voluntad (151), no puede ser aceptada por nosotros en sentido estricto. Como *la moralidad es la dirección hacia lo perfecto, podemos encontrarla en cada plano y en cada dominio del espíritu.* El primer hecho moral está, como vimos, en la "aceptación", pero también en el pensamiento, en calidad de "creación siendo creado", de captación propia y prosecución de lo contemplado en el plano de la lógica. También en la formación artística tiene lugar el proceso moral. La "aceptación",

(151) Para Kant, la ética corresponde exclusivamente al campo de la *razón práctica;* punto de vista mantenido por las escuelas *neokantianas.* Y no digamos nada de las *empiristas.* Sin duda, bajo influjos empiristas, al tratar de explicar a Platón y Aristóteles se traen a primer plano, desproporcionadamente, el querer y el obrar. Véase, por ejemplo, entre los neoaristotélicos, Lehmen: *Moralphilosophie.* Friburgo, 1906, pág. 1: «Ética es la ciencia que trata de comprender el obrar moral de los hombres en sus últimas raíces.»

el pensar y el formar no poseen una dirección perfeccionadora o corrompedora del espíritu. Los hechos morales siguientes residen en el campo de la sensibilidad, en cuanto en ella existen disposiciones para la "aceptación" y para la conformación de las sensaciones de la sensibilidad interna y de la externa (impulsos, uso de los sentidos, conformación de la experiencia sensible). En último término vienen el querer y el obrar, que son posibles porque utilizan lo logrado en las etapas anteriores del espíritu.

Es menester rechazar enérgicamente la separación kantiana entre una razón teórica y otra razón práctica. El espíritu humano es, en todos los planos, contemplativo (teórico) y creador (actuante, práctico); también en el pensamiento es contemplativo (intuitivo) y creador (discursivo). El acto del pensar y el acto de la acción externa son, ambos, acción (152).

Como se ve, los procesos morales, las decisiones morales se desenvuelven en todos los planos del espíritu y no sólo en el del querer y el obrar. Existe una moralidad que acepta o rechaza ideas, es decir, ocurrencias que vienen y desaparecen; hay una moralidad del pensar y, en especial, del pensar científico (ya hemos llamado la atención contra ese error de que el pensamiento y la ciencia no son afectados por el valor); existe también una moralidad de la creación artística. El arte clásico y el romántico estaban orientados hacia lo perfecto; el arte de la "joven Alemania", hacia lo imperfecto. Toda la indecencia, científicamente estilizada y lógicamente lograda del psicoanálisis; toda la basura de la poesía moderna (naturalismo, impresionismo, dadaísmo, kinodrama), de la pintura (cubismo, etc.), de la música (atonalismo), son testimonio demasiado claro de inmoralidad en el pensamiento científico y en la creación artística. Y si se puede decir de muchos artistas modernos que tienen "facultades", pero que no son artistas, y de muchos pretendidos sabios que son agudos pensadores, pero no "sa-

(152) La distinción que hace Aristóteles en el libro VI, capítulo II de la *Ética a Nicomaco*, entre razón «epistemónica» y «logística» (τό μεν επιστημμυνικόν τὸ δὲ λογιστικου) que suele traducirse, por aproximación, como razón teórica y razón práctica, no posee la misma significación sistemática que en Kant, porque no pretende agotar la clasificación de las facultades del alma. Pero tampoco esta distinción se puede sostener. Toda actividad creadora del alma—que arremete a su manera con lo contemplado—va acompañada de una naturaleza «aconsejadora», «deductiva» (logística). Lo que tiene que ser, reside ya en lo contemplado, en la inspiración.

bios", las expresiones son bastante delatoras, porque quieren darnos a entender que no falta la capacidad artística o lógica, pero lo que ocurre es que la "idea" que ha de ser figurada por un artista, el "pensamiento" que ha de ser desarrollado por el pensador, no son "bien de perfección", sino todo lo contrario y, por lo tanto, inmorales. La ciencia mecánico-atomista de hoy pretendía negar esta alternativa moral del pensador como pensador y del artista como artista, e igualmente, la teoría naturalista del arte. Pero una sola circunstancia, a saber, que cierta ciencia, por ejemplo, el ricardismo, el marxismo, el freudismo, y cierto arte, por ejemplo, el cubismo, el atonalismo, hayan sido significados como signos de decadencia de una cultura en peligro, reduce al silencio semejante vacuo racionalismo.

Con esto, el tema de la libertad se traslada sobre una base nueva: en el problema de la moralidad no se trata, únicamente, de la libertad del querer y del obrar; y hasta podemos decir que es de lo que menos se trata. El querer y el obrar son precedidos en el espíritu por los supuestos creados mediante la aceptación, el pensar, el formar artístico y el cuidado de la sensibilidad. Con estos supuestos solamente es con los que el querer y el obrar podrán obtener una suma o no. Pero no podrán obtener otra suma que la que permitan los sumandos. Se trata, pues, de una libertad peculiar que, como toda libertad de la *vita propia,* se halla vinculada a determinados supuestos. Quien hasta ahora fué ignorante y desapegado al estudio, no es posible que se haga sapiente por una sola decisión de la voluntad ni tan siquiera que llegue con ella a la aplicación eficaz en el estudio y en la investigación. Poco a poco, y sin desfallecer, mediante otros actos de aceptación, de pensamiento, de formación, de vida sensible, creándose un tipo nuevo, activo en el estudio y en la investigación. Lo mismo ocurre en todos los demás dominios. Este es el motivo de que en la formación moral sea tan difícil saltar un eslabón como en el pensamiento lógico. En la formación moral es tan comprometedor dar el segundo paso antes que el primero como en la batalla. Todas las épocas han sabido que hay caminos determinados para la formación moral y del espíritu, como lo demuestra esa antiquísima diferenciación de las vías *purgativa, iluminativa y unitiva.* También se sabía que el hombre tiene que usar de su libertad de manera peculiar en cada una de las etapas o planos del espíritu, y que sólo podrá

obrar de otra manera si anteriormente pensó, conformó de otra manera, educó su sensibilidad en otra guisa y, de este modo, creó los supuestos para un obrar diferente. A nuestra época estaba reservado olvidar esta elemental verdad.

No es una voluntad abstracta la que es libre y nos hace libres, sino una libertad peculiar en cada una de las etapas internas del espíritu. Cuanto más se eduque esta libertad—en cada plano—, cuanto más alto contemple, piense, forme, tanto más fuertes seremos y, por lo tanto, tanto más libres. A esta plenitud de la libertad hace alusión el uso del lenguaje cuando dice, por ejemplo, de un artista, que se puede desenvolver libremente en todos los campos. Quien interrumpe un dificultoso trabajo espiritual en virtud de una perturbación cualquiera, sin perder la serenidad, es que posee seguridad, libertad, que debe, no a una decisión de voluntad, sino a la plenitud de hábitos espirituales, que, fuertemente educados, pueden ser puestos en marcha a la primera ocasión, con seguridad, con libertad.

No hay una una sola libertad, sino muchas; no una sola libertad abstracta, general, sino muchas libertades particulares y propias; no una libertad homogénea, sino un edificio de libertades originales, que el hombre edifica dentro de sí, sobre base inconmovible. Esta base inconmovible no puede ser otra que la que le presta, en lo más profundo de su espíritu, lo metafísico, la fe.

* * *

Si el proceso moral, que consiste en emprender la dirección hacia lo perfecto, abarca a todo el hombre y se cumple en cada una de las fases de su espíritu, y si, por otra parte, todo comienzo es una *vía purgativa,* nos daremos cuenta de la forzosidad y *fecundidad del dolor* en los hombres.

Uno de los grandes pecados de nuestra época es que pretende soslayar el dolor, sin hacerse cargo de la fuerza depuradora del mismo. Por de pronto, esto ya es un obstáculo para el enjuiciamiento justo de los deberes sociales y, en especial, para la solución de la cuestión social. Porque, sin consideración por el dolor, el pobre en nada podrá aliviar su suerte amarga, como, al revés, el placer y la riqueza serán excesivamente apreciados. Si no estima-

mos la grandeza y fecundidad del sufrimiento, no será posible buscar una salida a la indigencia política y económica de nuestros días, ni una solución de la cuestión social y de muchas otras cuestiones. Y se falsea, también, todo el empeño moralizador de nuestros días, pujante a pesar de la decadencia de nuestro tiempo. El reformador social y el moralista tienen que poseer el sentido de la vida dura y estimar, como se debe, la fuerza del sufrimiento.

El dolor no es algo absolutamente individual. Nos remite a un *sobre-ti*, a una objetividad. Elimina la subjetividad, nos muestra su relativa nulidad, con lo cual remonta al sujeto a un plano superior. La nulidad relativa del individuo es, precisamente, su naturaleza articular. El no ser un todo, he aquí su limitación. Desconocerlo sería presunción desventurada. De aquí que aquel que padece sólo el dolor, a ése le duele y le es insoportable. Tampoco saca fruto de él. Pero quien padece por un algo superior, puede soportarlo y sacar fruto. El dolor, mediante su poderosa referencia a un algo superior, purifica al individuo del díscolo aislamiento, demuestra el carácter pasajero de todo lo que no se apoya en algo más alto, por último, en algo eterno. Y de este modo hace surgir nuevas fuerzas. En esto estriba, precisamente, lo creador de toda dirección hacia lo perfecto, que supera lo imperfecto aportando nuevas fuerzas. Esto no puede ocurrir mediante un mejoramiento externo, mecánico, sino mediante una interna depuración de lo imperfecto, que no puede lograrse sin dolor y sin despliegue de nuevas fuerzas, que no pueden ser alcanzadas sino por medio de un acto creador. Para este acto creador hay que esforzarse, hay que rebelarse, hay que provocar—lo que ocasiona dolor.

Con esto se pone de manifiesto que el dolor fecundo da plenitud, y, con la plenitud, libertad. El dolor da plenitud porque descubre el sentido y la intimidad de muchas cosas que antes no fueron recibidas sino externamente. Sólo quien ha padecido sabe algo de la vida y del mundo. Sólo quien ha sido desengañado por el mundo lo conoce también por su revés. A través de la plenitud el dolor aporta libertad. Porque sólo allí donde confluyen, activas y en gestación, todas las fuerzas y planos del alma, aunque sea dolorosamente, sólo allí puede desarrollarse la fuerza del espíritu, la libertad.

También el obrar implica por su concepto un padecer, y de aquí que su forma suprema sea la heroica. Padecer no es mero so-

portar. El insensible no padece. El padecer auténtico supone una tensión interna y una aceptación de la lucha.

Los grandes contemplativos han conocido el sentido del dolor, y, sobre todo, los santos. Dice Santa Teresa:

"Creer que Dios permite en su compañía gentes que buscan el agrado, es cosa disparatada. El que busca comodidad para el cuerpo y para el alma andará con paso de caracol, y nunca llegará por esta vía a la libertad del espíritu." El maestro Eckeart: "El caballo ligero que nos lleva a la perfección es el dolor. El amor trae dolor y el dolor trae amor. El buen caballero no se queja de sus heridas si ve que el Rey también está herido."

CAPÍTULO IV

INDICACIONES ACERCA DE LOS DEMAS DOMINIOS DE LA FILOSOFIA DE LA SOCIEDAD

La marcha de nuestra investigación ha podido mostrarnos en qué sentido hay que desarrollar la filosofía de la sociedad, siguiendo el orden conceptual, y cómo se construye su sección más importante, la ética, a base de una teoría social o sociología analítica. La misma marcha nos instruye también que pueden distinguirse, además de la ética, otros dominios de la filosofía de la sociedad, siguiendo los hilos que nos ofrece la sociología analítica, mediante su diferenciación de *todos parciales* y gradas en la sociedad: todos parciales y planos del espíritu total que no pertenecen a lo espiritual originario. No puede haber una filosofía social de la religión, de la ciencia y del arte. Es verdad que se manifiestan únicamente en dualidad, en sociedad, pero como contenidos primordiales del espíritu se hallan condicionados por sí mismos. *(La filosofía de la sociedad comienza allí donde los contenidos absolutos del espíritu (lo metafísico, el saber, el arte) se manifiestan en procesos sociales mediante perfeccionamiento (moralidad) y establecimiento (organización: Iglesia, Estado, escuela)*. De aquí se sigue que ni la filosofía de la religión, ni la teoría del conocimiento (teoría de la ciencia), ni la filosofía del arte constituyen parte integrante de la filosofía de la sociedad y, de hecho, se nos ofrecen como disciplinas especiales de la filosofía. A la filosofía de la sociedad pertenecen los fenómenos que se ofrecen en el curso de la dualidad y de la cooperación (como "formación" del obrar) y en el sistema de la moralidad. Según el orden articular de la sociedad podemos distinguir las secciones especiales: filosofía jurídica, filosofía política, etc., siguiendo el estudio filo-

sófico de cada una de las "formaciones" de la organización social, especialmente la Iglesia y la familia (no sólo el Estado, que es la organización suprema, pero no la única); además, la filosofía de la historia; finalmente, los supuestos filosóficos de las ciencias económicas, cuyo estudio no podrá calificarse, al mismo tenor, como filosofía de la economía.

Nuestro empeño no puede abarcar el desarrollo de cada una de esas disciplinas. Recordemos nada más que el estudio de la ética ha de preceder a todas, aun a la misma filosofía de la historia; es verdad que con ésta se agrega un nuevo elemento, en cierto modo independiente: el desarrollo del todo social en el *tiempo*. Debido a esto, las cuestiones de primer plano son otras y quedan desplazadas, relativamente, las cuestiones de perfección de la desarticulación sistemática, que dan razón del rango preeminente de la ética. Toda filosofía de la historia genuina descansa, en último término, en una teoría del tiempo y, por lo mismo, penetra más hondamente en lo metafísico que la ética misma.

Al lugar preeminente de la ética en el conjunto de la filosofía de la sociedad corresponde la *condicionalidad y unidad morales de todos los contenidos parciales de la sociedad.* Se refleja, además, en la preeminencia del concepto de justicia en la filosofía del derecho y en la teoría política, así como en el lugar preponderante de los conceptos de "economía justa" y de "precio justo" en la economía. En todos los campos de la sociedad se ofrecen estructuraciones puras y estructuraciones defectuosas, y en todos ellos es de aplicación el concepto de perfección. Toda vida sana de la sociedad toma la dirección hacia lo perfecto.

Toda filosofía del derecho que se estanca en un mero formalismo peca de hibridismo entre empirismo e idealismo. El empirismo significa en la filosofía del derecho: individualismo; utilitarismo; derecho natural individualista (cualquiera que sea su forma); heteronomía del derecho (en oposición a la supuesta autonomía de la moral); preeminencia del principio del contrato y de la libertad individuales. El idealismo, por el contrario, significa: derecho natural divino, lo que no quiere decir otra cosa sino condicionalidad metafísica del orden puro de perfección del espíritu; lo que lleva consigo la preeminencia de la ética; la fundamentación de la ética en la ontología; universalismo; unidad de la moral y el derecho. Todo derecho natural idealista, es decir, supraempírico, tiene

como fundamento el viejo principio: todas las leyes humanas se nutren de una ley divina. Este principio es de Heráclito. Pero es válido también para Platón, Aristóteles, Plotino, Tomás de Aquino, maestro Eckehart, Fichte, Schelling, Hegel, Baader y los románticos. Esta idea del derecho natural divino se convierte, al desarrollarla, en el concepto de justicia aplicada, como concepto capital de la filosofía del derecho idealista.

No es la filosofía jurídica, sino la sociología analítica, la que nos informa acerca de los conceptos de libertad, coacción, igualdad, fraternidad.

Conclusión.

Espíritu creador. Masa. Caterva.

Hemos analizado el orden articular de la sociedad y su sistema escalonado y hemos descrito el proceso moral preferentemente como un proceso objetivo. No se olvidó la vida propia del individuo, de la personalidad, pero no fué considerada por sí misma. Para terminar, vamos a examinar especialmente la participación de la personalidad creadora. El lugar se halla justificado porque destaca un fenómeno igualmente importante en todos los campos de la filosofía de la sociedad.

El espíritu creador se muestra preferentemente en ese hecho fundamental, que no puede ser desconocido por la ética ni por el resto de la filosofía de la sociedad, ni tampoco por la economía: el fenómeno del caudillaje y del séquito.

No son fenómenos mecánicos que se explicarían por el poder externo del caudillo o por la mera imitación del adepto, sino que forman parte de la dualidad y ocupan un lugar especial en su serie jerárquica. La razón más profunda que explica la aparición del fenómeno del caudillaje reside en que la dualidad comprende siempre un miembro que da y otro que recibe, un miembro creador y otro receptor. El caudillaje se apoya también en la existencia de un orden jerárquico de los bienes y las virtudes, a tono con la ética del momento, y en el de un orden jerárquico de los contenidos parciales de lo espiritual primordial y del obrar, como vimos al tratar de la teoría jerárquica. El miembro activo y creador de la dualidad es conductor respecto al pasivo y receptor; el bien superior

es un bien directivo respecto al inferior; el bien originario es un bien directivo respecto al bien de salvación; el centro es directivo respecto a la circunferencia.

La importancia histórica del fenómeno se destaca en ese hecho general de la enorme diferencia existente entre las fuerzas creadoras de los hombres.

La enorme distancia existente entre quien dirige y quien es dirigido se manifiesta en aquellas palabras de Goethe: "¿Qué sería yo sin ti, amigo público? Todos mis pensamientos serían monólogos. Todas mis sensaciones opacas." Qué distancia más enorme entre el potente espíritu creador de Goethe y la débil masa, casi estúpida, del público receptor, con el cual entra en relación de dualidad.

No todos los hombres son del mismo modo miembros del espíritu objetivo y de la dualidad. Son iguales en ser hombres y no piedras; en ser miembros de dualidades sociales y no del campo gravitatorio. Pero, por encima de esta igualdad, que radica en los últimos fundamentos de la naturaleza de la especie hombre, existen enormes diferencias que representan las diferencias de potencial de la vida social. Merced a estas diferencias de tensión se mueve la historia. Hoy día, en la época de la economía de masas, tráfico de masas, voto de masas, educación de masas y amasamiento de todas clases, se olvidan las profundas y misteriosas diferencias entre los hombres en su cualidad de miembros de una cultura, pasando por alto lo más importante y magnífico de la sociedad y de la historia: el espíritu creador, el caudillo, el conductor.

Sin el gran espíritu creador nada habría en la historia ni en la cultura toda; de la masa sola no podría originarse sino inercia, estancamiento, embotada sensualidad, envidia y degeneración. El espíritu creador es la fuerza modeladora de historia, fuerza al servicio del espíritu objetivo.

Platón, Hegel, Fichte, Schelling, Taine, Nietzsche (tardíamente; en sus comienzos su postura era en exceso materialista) y Carlyle han hecho resaltar el papel decisivo del jefe. También en los grandes místicos y santos late esta idea. Porque estos hombres, cuya vida se orientaba por completo hacia el momento profundamente creador de la vida humana, son los que mejor saben, a pesar de que los demás los califican de secos, de la importancia única de lo creador.

Hegel define al gran guía como aquel que en cada etapa del desarrollo del espíritu del mundo dice lo que es del tiempo. Por eso lo llama "gerente del espíritu del mundo". Es una concepción que penetra profundamente en la marcha de la historia. Pero no agota la misión ni la naturaleza del grande hombre. Punta y cabo del grande hombre es la fuerza creadora, que se remonta desde el arcano profundo del mundo, fuerza que se halla de acuerdo con las exigencias más íntimas del objeto. Hace falta todavía un segundo elemento. Para ser un guía es menester que tome parte enérgica en los fenómenos dualitarios de la sociedad, provocando en los demás la fuerza y la obra. Es esencial el que esta eficacia del genio puede ser reservada para más tarde. Puede empezar a actuar mucho después de su muerte y, sin embargo, sigue siendo espíritu creador y jefe verdadero. Platón no pudo actuar en su tiempo, no pudo contener la decadencia democrática. Pero fué eficaz posteriormente, es eficaz hoy día y ha sido más eficaz, por lo mismo, que Pericles.

Para comprender esto bien no hay que olvidar que el mundo de los hechos sociales no es algo sensible y material, sino un proceso espiritual, una incesante acción espiritual que pervive merced a incesantes creaciones. El espíritu no es como son los átomos materiales, sino que resurge incesantemente mediante la creación, que se apoya en la inspiración y en la captación de la misma. Así como el pensamiento que nosotros pensamos existe porque no lo olvidamos, porque lo pensamos incesantemente de nuevo, es decir, porque lo recreamos, el enorme proceso del mundo cultural es posible porque es recreado de nuevo cotidianamente en innumerables círculos duales.

Quien no pueda representarse la cultura y la historia como un desnivel poderoso en que el rayo creador, so pena de que se derrumbe todo, va entretejiendo sin descanso su obra, nada sabe de su profundidad.

En forma de inspiración, un algo superior actúa, a través del espíritu objetivo, en la marcha de la cultura. Sin Providencia no son posibles ni la sociedad ni la historia.

¡Pero cuán pocos son los que crean desde las sagradas profundidades del misterio! La religión no hubiese sido posible sin unos cuantos fundadores que la Providencia envió al mundo. Unas pocas ideas creadoras, engendradoras de sistemas, recorren toda la his-

toria de la filosofía; unas cuantas ideas metodológicas, la historia de la ciencia. ¡Qué contados los grandes creadores en la moral, el derecho, la legislación! Casi nadie al lado de los grandes profetas y fundadores de religiones. Donde en mayor escala se manifiesta la fuerza creadora es en el arte, donde los estilos y géneros diferentes son como grandes monumentos del espíritu de la época. Pero los estilos mismos se reducen también a unas cuantas formas fundamentales.

Frente a los pocos espíritus creadores no sólo se halla la masa débil, incapaz, inerte. Existe otra capa más profunda, que no debe ser olvidada. Una capa de espíritus malignos, de sombríos y demoníacos ex hombres actúa siempre en la sociedad y en la historia, y no se caracteriza por su incapacidad creadora, sino porque se orienta siempre hacia lo imperfecto. Es esa masa de degenerados, desenfrenados, intrigantes, seductores, resentidos, traidores, demoledores, enfermizos y demás tipos de espíritu tenebroso, de grande y pequeño estilo. Es una capa que existe realmente y es conocida con los nombres de "vientre de París", "Viena subterránea", bajos fondos, hampa, etc., en la literatura sociológica y, sobre todo, en la penal y de costumbres. Esta caterva se desborda de tiempo en tiempo, es decir, con las grandes revoluciones. Los sistemas democráticos colaboran con ella como uno de los elementos permanentes del poder político. En la época de masas que es la democracia vuelven el *panem et circenses* y los cabecillas.

Los grandes hombres no pueden enfrentarse directamente ni con la masa perezosa ni con esa oscura humanidad descalibrada. Les hace falta una mediación. Por esto la construcción ideal de la sociedad reviste forma de pirámide, en cuya cúspide se hallan los pocos espíritus creadores y la serie, más numerosa, de los medianamente dotados, que son los únicos que pueden mediar, ocupa la parte central, y la gran masa, la base; a esta pirámide se adhiere un número en progresión decreciente de ex hombres de todas clases, hasta llegar al criminal más vulgar; como su número decrece constantemente, la pirámide se convierte en una doble pirámide.

La lucha histórica más terrible es la del hombre creador contra los caudillos de ese mundo subterráneo que, si por un lado les imitan, por otro agrupan y acaudillan las potencias de las tinieblas con sus propias fuerzas demoníacas. El capitán de bandidos es un rey simiesco, pero también el falaz que junta, conjura y aviva

todo lo malo merced a una fuerza nueva. El genio simiesco y seductor es un hallazgo propio del demonio sombrío de la historia. También aquí hay dirección y creación, pero a la inversa, es decir, seducción y destrucción. Ambas requieren fuerzas originales. La humanidad subterránea, y también la gran masa indiferente, no renuncia a tener sus genios, a comprenderlos y a estimularlos. Nuestra época está bien surtida de genios mediante el cine, las varietés, la opereta, el materialismo, naturalismo, atonalismo, cubismo, impresionismo, expresionismo, dadaísmo, los periódicos, los mercachifles de la ciencia, la demagogia. Estos genios simiescos forman un frente de batalla difícil de romper para el genio verdadero. Porque no sólo forman en sus filas los pornógrafos, estafadores, demagogos del tres al cuarto, sino también demonios de gran estilo como Locke, Hume, Voltaire, Rousseau, Ricardo, Marx, Darwin, Buchner, Moleschott, los poetas de la "joven Alemania" y los poetas de la de hoy que les siguen. Todo el que malbarata su potencia se convierte en genio simiesco y maligno, ya sea en un plano superior o ínfimo.

A pesar de todo, no es verdad lo que se dice generalmente, que el hombre creador está condenado al fracaso. ¿Cómo se puede decir que Platón y Mozart han fracasado, a pesar de que ambos sucumbieron exteriormente ante la caterva? La providencia veló por su obra. Las mismas oscuras palabras de muerte de Mozart en el *Requiem* han sido salvadas y entregadas a la historia. Según el profundo mito, Wotan se libra, por fin, del dragón, del lobo de fuego y del ejército de ángeles de la muerte. Dios mismo ayuda al gran genio, cuya misión es conciliar al escindido mundo y llenar las tinieblas de luz.

Si el hombre creador es rechazado y crucificado por el mundo, ha recibido, sin embargo, fuerza para llevar su cruz. El sentido sacro de su misteriosa misión, pudorosamente conservado, le suministra la fuerza para llevarlo a cabo, más fuerza y felicidad de la que el satsifecho burgués, la masa desesperada y la caterva pudieran soñar.

* * *

El jefe creador actúa—a través de mediaciones—como *arquetipo*.

La moral y la sociología empírica e individualista, lo mismo que las concepciones naturalistas de la historia, pretenden deste-

rrar el modelo, en su significación fundamental, del proceso social e histórico. Pero la misma naturaleza del proceso social como un proceso creador que se desarrolla en dualidad nos dice que los contenidos de religión, filosofía, ciencia y arte, lo primordial del espíritu, no pueden cobrar vida si no es mediante los modelos originales destinados a cada momento histórico. Sin arquetipo no hay religión, filosofía, arte, moralidad, derecho, legislación, orden político, arte guerrero, técnica ni economía.

Esta es la verdad de la historia. No nos muestra un proceso dual—en dualidad—en general, sino que nos muestra *arquetipos* muy concretos. La historia de la religión nos muestra los actos creadores de los fundadores de religión, de los santos, que son, efectivamente, modelos de religiosidad. La historia de la moral, del derecho, de la legislación, nos muestra a determinadas personalidades creadoras como modelos de sus comunidades; la historia de los Estados nos muestra las acciones creadoras y las personalidades de los estadistas; la historia política, los políticos ejemplares; la historia de la guerra, el ejemplo de los héroes y de los jefes; la historia de la técnica y de la economía, el de los inventores y destacados capitanes de empresa. Sin modelos bien concretos no es posible un proceso cultural determinado ni una dirección fija y un séquito adecuado. El mismo espíritu creador tiene que apoyarse en modelos antiguos, tiene que transformarlos. Ello se debe a la absoluta dualidad—marcha en dualidad—del espíritu humano y a la naturaleza articular de cada individuo, aun del genio, dentro del espíritu objetivo.

Los moralistas y sociólogos empiristas pretenden derivar la moralidad de la utilidad variable de los individuos, de las variables circunstancias históricas, de los tiempos, de las condiciones geográficas del ambiente en general. Con esto tratan de desterrar lo creador de la vida cultural y moral, y niegan, particularmente, que la ciencia, el arte, la moralidad y la heroicidad sólo sean posibles según determinados modelos. Nada más cegado que esta opinión, que nos revela la superficialidad, inespiritualidad y desesperanza de todo empirismo e individualismo, que andan eludiendo siempre lo misterioso y creador. ¿De dónde habría de sacar sus ideas, fines imperativos y métodos la masa lerda, sino de aquellos a quienes se les ocurre por primera vez, de los hombres creadores? Y que éstos son corto número nos lo dice la historia

de todos los dominios culturales. Los grandes movimientos y acontecimientos de la historia del espíritu y de los Estados, sólo mediante la obra creadora de los grandes conductores se ponen en marcha. El éxito de los actos de caudillaje y el seguimiento de los dirigidos son signos de florecimiento; la decadencia se revela en el fracaso de la acción conductora, en la abstención de las masas y en los fallos de los mismos conductores.

* * *

El jefe creador es la personalidad más original y, sin embargo, tiene que disolverse a sí mismo para que comience su obra. Cuanto mayor sea la obra creadora del hombre tanto menos elemento propio, suyo, en la misma. "Hazte universal" es la ley del conductor, impuesta por la naturaleza de la dualidad, por la preeminencia del espíritu objetivo. El guía no se busca a sí mismo, sino las exigencias de la cosa, y a estas exigencias trata de satisfacer. Lo más personal, lo creador, se halla en el sobre-ti, en lo universal. El gran anhelo del creador es recibirlo con sentido religioso y expresarlo fielmente. El hombre que es hombre no se pertenece a sí mismo. Lo universal, el sobre-ti de la historia, actúa en él; en último término, Dios. Un caudillo que busca lo suyo se estropea y estropea a los que le siguen. Un espíritu grande no es nunca vanidoso, un gran héroe no se pierde por la fama, un gran empresario nunca busca la ganancia.

Al "hazte universal" del jefe corresponde la obligación de los dirigidos de aceptarlo, de dejarse influir por él. *Hay que merecerse el jefe.* Es lo que ordena la historia. Pero semejante imperativo no es tan fácil de cumplir para la masa inerte. Nunca lo llena por completo. Esto explica la posición singular de los espíritus creadores. Porque para recibir lo grande es menester que una chispa resida ya en el pecho de quien lo va a recibir. Y la masa precisamente se caracteriza porque le falta esta chispa divina. Merced a esta falta de receptividad la buena disposición se convierte en su contraria, en odio contra lo grande y contra su creador; un instinto radical de la masa. Esto se muestra ya en los pequeños sucesos de la vida, como describe certeramente Goethe:

Este mundo no está bien.
En balde eres probo y activo,
Se te quiere domar,
Se te quiere anular.

Esta resistencia del montón impone al espíritu creador una nueva misión. El mismo tendrá que hacer de la masa una masa receptora. Ya dijimos que esto no puede ocurrir sino con mediadores. La lucha más terrible en este empeño es la que se lleva contra los genios simiescos. Se adhieren como sombra a los pies del caudillo.

Para que el hombre creador pueda resolver su misión a través de toda esta confusión y luchas tiene que poseer un claro conocimiento de lo perfecto. La *iluminación* y la *gracia* alumbran en el hombre creador lo perfecto y lo que debe ser. La doncella de Orleáns, como la describe Schiller, nos hace conocer la verdad en su forma más simple y suprema. La "misión" del enviado está ya al principio. Así Novalis, con su experiencia de la muerte de Sofía, se halla al comienzo del romanticismo. Sus "himnos a la noche" son expresión de esta iluminación.

Otro elemento es el *apartamiento* y la *admonición*. El crítico creador, la conciencia premonitora, son direcciones ofrecidas a la humanidad. Catalina de Siena, Savonarola, Habrahan, a Sancta Clara... Los hermanos Schlegel, prosiguen como críticos y admonitores la obra de Novalis, y establecen el canon que preside todavía la historia del arte poético y condiciona el juicio general.

En el plano del obrar y del fundar (organizar) se nos ofrece una tercera clase de caudillaje, una clase, por lo demás, que hace referencia a la vía mediadora y que no vive ya de la plenitud de inspiraciones. El sentido práctico, la adscripción definitiva del pensamiento creador en el curso de la cultura: el *arte* de transformar o de *mejorar*. A la vez, "arte de lo asequible", de "lo posible", que es como se ha definido muchas veces la política, aunque no se trata más que de un solo aspecto de la política. Esta vive de la idea, de la iluminación y fijación de rangos; así se nutre y forma. Si hoy el pequeño político no puede realizar más que una pequeña parte de la idea, y se contenta con ello, mañana será posible que el gran político realice una parte grande. La idea mueve a todos. El arte de lo posible quiere decir, y se lo decimos a los políticos realistas: a los pequeños no les es posible más que la formación de una pequeña realidad, a los grandes les han sido siempre posible ma-

yores. Alejandro, Carlomagno, Otto "el Grande", han sido grandes transformadores, mientras que los jefecillos y politicastros no han sido capaces, no les han sido posible más que pequeñas transformaciones.

La misión le será tanto más difícil al caudillo, la insensibilidad de la masa tanto más peligrosa, su seducción tanto más invencible, cuanto más homogénea sea ésta. El conductor tiene que enfrentarse con la comunidad y no con la masa. Por esto, todas las épocas autoritarias han procedido a estructurar la masa en pequeños grupos, en estamentos, para que así pudieran cobrar aquella intimidad y aquel relumbre de lo alto que sólo a través de muchas mediaciones puede ser apropiado.

* * *

El proceso de la vida social y de la historia se nos muestra como algo indeciblemente duro. La manifestación del espíritu objetivo en el subjetivo, como nos lo muestra la filosofía de la sociedad, valiéndose de una teoría social analítica, se verifica a través de desmembraciones defectuosas, de debilidades, de abusos del yo, de caídas y dolores, y tiene que recomenzar penosamente la dirección hacia lo perfecto para no deshacerse. Pero el resultado final no se presenta desesperado. A través de la dualidad y del espíritu objetivo, la Providencia alumbra desde el escondido fondo de la historia.

APÉNDICE

LOS SUPUESTOS FILOSÓFICOS DE LA ECONOMÍA POLÍTICA



No es posible una filosofía de la economía, en el mismo sentido en que se habla de una filosofía moral, de una filosofía del derecho o de una filosofía de la historia, en razón del lugar externo e instrumental que la economía ocupa en la sociedad. Porque la filosofía de la sociedad no se ocupa sino de los modos de manifestarse lo *espiritual originario* en la sociedad, mientras que lo que caracteriza a la economía es no ser en sí misma espíritu, sino estar al servicio del espíritu, de los fines. La economía, como hemos podido verlo en nuestra investigación del orden articular de la sociedad, y lo veremos todavía más adelante, es el único contenido parcial de la sociedad de naturaleza exclusivamente servicial y externa. Por esta su naturaleza, la economía no podrá participar en lo espiritual de la sociedad más que de una manera mediata.

Si se nos oponen concepciones como el materialismo histórico, habrá que contestar que tampoco se trata de una auténtica filosofía de la economía. Prescindiendo de su burda falsedad, no contiene propiamente una filosofía. Se compone, en realidad, de doctrinas analíticas, principalmente, la doctrina de la estructura fundamental y la super-estructura, la ley de concentración y la lucha de clases. De todos modos, estas doctrinas analíticas poseen un *presupuesto filosófico:* el materialismo.

También hay que oponerse a esa opinión dominante en el campo de los especialistas de que la ciencia económica sea, sencillamente, una ciencia inductiva que, al igual que la física, la química o la mineralogía, no tiene otro objeto que coleccionar hechos de experiencia, depurarlos y esclarecerlos; y, en su virtud, mal se puede hablar de fundamentos filosóficos. Esta opinión se contradice con el concepto mismo de economía, que hace referencia a su fundamento espiritual, y está contradicho también por toda la historia de la economía política. Esta historia nos muestra que no ha habido ningún gran sistema ni escuela de economía política cu-

yas raíces últimas no estuvieran en la filosofía. La verdad es que los antiguos maestros tenían conciencia clara de las raíces filosóficas de su método, de sus supuestos, de su postura radical, mientras que los modernos no se percatan de nada de eso. La esencia de toda "inducción pura" es, en último término, el individualismo. Ya hemos hablado de los supuestos filosóficos y de las consecuencias del individualismo, así como del universalismo. Lo que pretendemos ahora es la demostración histórica.

PARTE PRIMERA

LOS SUPUESTOS FILOSOFICOS DE LA ECONOMIA POLITICA CONSIDERADOS EN LA HISTORIA DE LAS DOCTRINAS

1. La doctrina económica de los escolásticos (153).

Uno de los puntos centrales de la filosofía social escolástica es la distinción de un derecho divino, un derecho natural y un derecho positivo histórico—*lex divina, lex naturalis* y *lex humana*—. La ley divina actúa en la ley natural, y ésta, bajo la influencia de las circunstancias empíricas e históricas variables, en la ley humana, esto es, en el derecho positivo. Por consiguiente, una idea capital de esta filosofía social es que la sociedad y el derecho no son producto de los hombres, sino que hacen referencia aun más allá, cuya eficiencia representan, y que, particularmente el derecho natural y el positivo, son efectos de un derecho y una ley divinos (154). *Ultimus finis multitudinis congregatae est, per virtuosam vitam pervenire ad functionem divinam* (155).

Con esto tenemos ya los fundamentos filosóficos de la doctrina económica de Tomás de Aquino. Si recorremos los puntos principales de su teoría económica, donde primero se nos manifiesta este punto de vista es en su concepto de la propiedad.

(153) Para los antiguos véase: Andreae: *Staats-und Wirtschaftslehre im Altertum, Handwörterbuch der Staatsw.* 4.ª edición, vol. VII.

(154) Véase O. Willmann: *Geschichte des Idealismus.* 2.ª edición, 1907, vol. II, pág. 437; R. Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, volumen III, pág. 9, 2.ª edición. Leipzig, 1913. Además, Dempf: *Ethik des Mittelalters*, vol. II, pág. 48; Sauter: *Thomistische Gesellschafts-und Wirtschaftslehre;* en *Handwörterbuch der Staatsw*, 4.ª edición, vol. VIII, 1928; Suranyi-Unger: *Philosophie in der Volkswirtschaftslehre*, vol. II. Jena, 1923-26; el mismo: *Die entwicklung der Volkswirtschaftslehre im ersten Viertel des 20 Jahrhunderts.* Jena, 1926.

(155) *Summa theol.*, II, II, qu. 50.

Propiedad.—Santo Tomás rechaza el concepto de una pura propiedad privada. Pero a la objeción de que según el derecho natural cristiano todo habría de ser propiedad común, opone:

"El hombre posee un doble derecho sobre las cosas exteriores: uno es la capacidad para adquirirlas y administrarlas; cuando se limita a esto es lícito que el hombre las posea en propiedad. Porque esto es necesario para la vida humana por tres motivos: primero, porque cada uno cuida más de lo que le pertenece a él solo que de lo que es común... Segundo, porque los negocios humanos se desenvuelven mucho más ordenadamente cuando se deja al individuo el cuidado de ciertas cosas como propiedad suya, y sería una gran confusión que cada uno cuidara eventualmente de lo que le cayera entre manos. Tercero, porque de este modo, estando cada uno contento con su propiedad, es más fácil conservar la paz de las relaciones humanas..."

"El segundo derecho que los hombres poseen sobre las cosas exteriores es el de su uso. En este respecto, el hombre nos las debe considerar como su propiedad personal, sino común a todos, de forma que en caso de necesidad reparta fácilmente con los otros."

Se desenvuelve aquí el concepto de propiedad feudal, la idea de que no existe ninguna propiedad privada pura, sino que sobre todos se cierne una superpropiedad (jerarquía feudal). Idea genuinamente medieval. El hombre debe de poseer como si no poseyera. Tiene que administrar en nombre de Dios, en servicio del todo.

La misma posición filosófica nos revelan los conceptos tomistas de la economía, de la justicia y de la retribución.

La economía como medio para fines.—Aunque Santo Tomás no emplea esta concepción explícita de la economía, está de acuerdo con su opinión. Los bienes exteriores reciben su bondad *(bonitatem)* de sus fines, es decir, que su dignidad y validez se deriva de sus servicios.

Oportet autem quod ea quae sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant. "Lo que sirve a un fin determinado recibe su bondad de este fin. Es necesario, por tanto, que la riqueza exterior sea un bien de los hombres, pero no de los supremos, sino de un orden inferior. Porque el fin es un bien en sí, mientras que el medio según como se adecúe al fin."

La justicia.—La justicia es para Santo Tomás un concepto fun-

damental que representa las relaciones de los hombres entre sí y con la comunidad, como un todo.

El acto de justicia consiste, según Santo Tomás, en dar a cada uno lo suyo. Hay dos clases de justicia, la conmutativa y la distributiva. Santo Tomás acepta en este punto los conceptos aristotélicos. La esencia de la justicia conmutativa es la igualdad en la transacción.

"La justicia especial se refiere a un individuo cualquiera que se comporta con la comunidad como la parte respecto al todo. Ahora bien, respecto a una parte se puede establecer una relación doble. Una es la de parte con parte, a lo que corresponde la relación de un individuo con otro. Esta es la que determina la justicia conmutativa, cuyo objeto es aquello que lo es del cambio mutuo entre dos personas. La otra relación es la del todo con la parte, a la que corresponde la relación de lo que es común a todos con el individuo. Esta relación es la que regula la justicia distributiva, cuyo objeto es distribuir lo común según una determinada relación."

Desde el punto de vista de un concepto de totalidad rigurosamente sociológico no se puede asentir a esta distinción aristotélico-tomista. Partiendo de un riguroso concepto de totalidad, tal como yo lo desarrollo en mi *Teoría de las categorías*, no es posible una relación *inmediata* de miembro a miembro (de parte a parte), ya que el miembro no puede entrar en relación con otro miembro sino atravesando su centro, esto es, a través del todo. He llamado a esto la "inaprensibilidad recíproca" de los todos parciales y de los miembros; por esta razón el concepto de justicia conmutativa que Santo Tomás recoge de Aristóteles no puede ser aceptado y se ofrece como un elemento inconscientemente individualista.

Partiendo de aquí desenvuelve Santo Tomás una teoría del trueque, del precio y del *interés del dinero* que—excepción hecha del *censo, arrendamiento y crédito de mercancías*—, identificado con la usura, fué rechazado por Santo Tomás y condenado por la iglesia.

Fundamentos morales de la ganancia.—No se trata, como en la economía política individualista de la época moderna, de motivos mecánicos que expliquen la formación de la ganancia, según la cual la oferta y la demanda de trabajo, el capital y la tierra determinan el precio y la ganancia de su poseedor; Santo Tomás parte de un punto de vista normativo que se basa en la idea de la impli-

cación absoluta o solidaridad de todas las cosas, de la finalidad objetiva.

"Siempre que existe un bien su esencia consiste en la medida adecuada. Por eso cualquier exceso o defecto en esta medida produce necesariamente daño. En todo lo que sirve a un fin, su bondad se determina por referencia a este fin. Porque todo lo que persigue un fin tiene que ser medido por este fin, del mismo modo como la medicina se mide por su efecto salutífero (Aristóteles, 1. *Política*, 6). Todos los bienes exteriores poseen la naturaleza de ser afectos a un fin, y por eso el bien del hombre en estos bienes exteriores consiste, forzosamente, en un guardar la medida, es decir, que el hombre busque las riquezas en la medida nada más que le hagan falta según su situación personal."

El concepto desarrollado por Santo Tomás es el de la *ganancia correspondiente* a la clase, y sin basarse para ello en motivos de economía política, sino en razones del orden universal del mundo. En este orden cada cosa tiene su sitio, su situación o posición; y también las necesidades propias de su posición, su ganancia estamental.

2. El mercantilismo, como forma de transición de una economía política idealista y universalista a una economía política empirista e individualista.

Al disolverse el genuino escolasticismo merced al nominalismo, va surgiendo progresivamente un pensamiento individualista con el moderno derecho natural. A la subjetivización de la idea—entendida en su sentido platónico, es decir, ontológico-metafísico—provocada por el nominalismo, se añade rápidamente una subjetivización del concepto del derecho y del concepto del Estado mediante la doctrina de la soberanía popular (Marsilio de Padua) y la del pacto (moderno derecho natural). Es cierto que la idea general, soporte de todo el derecho natural individualista, no fué explícitamente desarrollada en toda su integridad: la idea de que los individuos son los que fundan el Estado mediante su agrupación, y que el hombre, por lo tanto, lógicamente, y quizá históricamente, es antes que el Estado; que, en su virtud, la voluntad del

Estado y el derecho se derivan de la voluntad de los ciudadanos (soberanía popular).

Pero desde Marsilio de Padua (1270-1340) (156), pasando por Jean Bodin (1530-1596) (157), que decidió la victoria del derecho natural individualista, por Joh. Althusius (1557-1638) (158), Hugo Grotius (1583-1645) (159), hasta llegar a Tomás Hobbes (1588-1579) (160), Baruch Spinoza (1632-1677) (161), John Locke (1632-1704) (162), David Hume (1711-1776) (163) y la "ilustración" francesa, que continuó esta evolución, corre una sola gran línea.

Refiriéndose al mercantilismo, no se puede hablar en un sentido inmediato de fundamentos filosóficos, porque, en lo esencial, no se trata de un sistema conceptual, sino, más bien, de una suma de medidas prácticas. Pero, de manera mediata, la filosofía actúa en él en la medida en que guarda relación con el derecho natural individualista. Por otra parte, no es la idea jurídico-natural de la libertad del individuo la que se hace valer en el mercantilismo, sino, más bien, los rasgos centralistas propios del derecho natural individualista, ya que por el pacto todos los ciudadanos ceden inmediatamente sus derechos a un poder central. La centralización es algo fundamental en todo sistema mercantilista. Sólo mediante centralización es posible realizar la idea del monopolio, de la balanza comercial, del fomento de la manufactura. La idea de la soberanía popular se trasluce sólo mediatamente en el mercantilismo: la supremacía absoluta del Estado frente a la Iglesia, aceptada por el mercantilismo, es un resultado de la doctrina de la soberanía popular, como enseñaba ya de manera expresa Marsilio de Padua (164).

El mercantilismo representa un producto de transición. A tenor

(156) *Defensor Pacis*, 1324, edición von Cartellieri. Leipzig, 1913. (La soberanía del pueblo es la fuente de todo poder político.)

(157) *Six livres de la rèpublique*, 1577.

(158) *Politica methodice digesta et exemplis demonstrata*, 1603. Acerca de Althusius y el moderno derecho natural, véase O. v. Giarke: *Joh. Althusius*. Breslau, 1913.

(159) *De jure belli et pacis*, 1625.

(160) *Leviatham*, 1651.

(161) *Ethika*, 1677; *Tractatus politicus*, 1677.

(162) *Treatises of government*, 1689.

(163) *Treatise upon human nature*, 1738-40; *Essays moral, political and literary*, 1742; *Political Discurses*, 1752.

(164) Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. III. Leipzig, 1913, pág. 520; Pastor: *Historia de los papas*, vol. I.

de su afán reglamentista, su empeño a favor del Estado y del bienestar común puede ser considerado como orgánico y universalista; pero, con arreglo a su dirección concreta, se ofrece, por un lado, como calculador material y externo (riqueza monetaria antes que riqueza natural) y, por otro, mecanicista (ya que los asientos de la balanza comercial los aprecia sobre todo por la cantidad y no por su significado para la economía nacional); finalmente, su empeño centralizador, contrario al principio corporativo, resulta atomizante. Rasgos estos dos últimos completamente individualistas. Pero como el mercantilismo tolera de hecho ampliamente las corporaciones, se puede decir que, prácticamente, prevalece el rasgo universalista, pero trabajado siempre por otro rasgo mecanicista e individualista. El *cameralismo* alemán ofrece, por lo demás, muchos más rasgos orgánicos que el mercantilismo de la escuela anglofrancesa.

3. La economía política individualista.

a) *Los fundamentos filosóficos.*

Lo esencial a todas las doctrinas económicas individualistas es que no arrancan de totalidades económicas y sus miembros (granjas, empresas vecinales, gremios, empresas en general, articulación de clases), sino del *homo economicus* aislado y sus aisladas acciones. Toda economía es un mosaico de actividades individuales, y no la estructuración de una totalidad en la que, como ocurre, por ejemplo, en el gremio, el individuo participa como miembro.

Los fundamentos filosóficos de la economía política individualista radican en el empirismo. El curso del pensamiento empirista se inicia, como se sabe, con la idea de que todo conocimiento se reduce, en sus últimos elementos, a la experiencia externa y, en último término (de manera consecuente), a la percepción sensible (sensualismo).

Del mismo modo como el empirismo destruye el concepto de verdad en la teoría del conocimiento, abocando en el relativismo (ya que, según la variable experiencia sensible, tendrá que variar también nuestro conocimiento); lo mismo que en la psicología disuelve el concepto de alma, porque se ve forzada a sustituir el yo

y el alma por una suma de representaciones (mediante el concepto *bundle or collection*, como se expresaba Hume), abocando en una mecánica asociativa de las representaciones, destruye también el concepto de sociedad. No puede reconocer en la sociedad y en el Estado algo objetivo, espiritual, sino que toda realidad espiritual tiene que residir en el individuo. El empirismo tiende al atomismo sociológico o individualista.

Esto lo vemos comprobado en la historia, porque los sistemas empiristas introducen siempre una concepción mecánica y externa del Estado. Lo mismo ocurre con la economía política, como vamos a ver en seguida.

b) *Los fisiócratas.*

Los principios empiristas alcanzan formas sistemáticas, a través del derecho natural de la "ilustración", en la teoría económica de François Quesnay (1694-1774) y su escuela fisiocrática (165). Hasbach ha hecho resaltar la importancia del derecho natural en la teoría de Quesnay. "Ahí reside, precisamente, la originalidad y la importancia de Quesnay que, estimulado por las necesidades de su pueblo, prolongó las doctrinas de Locke, afirmativas de un derecho eterno a la propiedad y a la libertad, hasta proclamar el derecho

(165) La obra principal de Quesnay: *Tablean economique*, 1758; *Maximes générales*, 1760. Los representantes más importantes de la escuela fisiocrática y sus obras principales: Jacques Turgot (1727-1781): *Ideas acerca del origen y reparto de las riquezas*, 1769; Víctor V. Mirabeau: *Filosofía rural*, 1763; Le Mercier de la Rivière: *El orden natural y esencial de las sociedades políticas*, 1767; N. Beaudeau, Dupont, Condillac y otros. Una colección de sus escritos encontramos en *Collection des principaux economistes*. París, 1846, y *Oeuvres de Turgot*, 1884. Entre los fisiócratas alemanes: Schlettwein, Isaak Iselin, Schmalz, Mauvillon. N. Beaudeau (1730-1792): *Première Introduction à la philosophie economique*, 1777; Pierre S. Dupont (1739-1817): *Physiokratie*, 1768; E. B. Condillac (1715-1780): *Le commerce et le gouvernament*, 1776; J. A. Schlettwein (1731-1802): *Die Wichtigste Angelegenheit für das ganze Publikun oder die natürliche Ordnung in der Politik überhaupt*, 1772; Isaak Iselin (1728-1782): *Geschichte der Menschheit*, 1764; *Ephemeriden der Menschheit* (1776-1782); Schmalz Moritz Ferdinand o Th. Anton Heinrich; J. M. Mauvillon (1743-1794): *Aufsätze über Gegenstände aus der Staatskunst, Staatswirtschaft und neuesten Staatengeschichte*, 1776, *Physiokratischer Brief an den Herrn Professor Rohm*, 1780.

natural de los hombres a la libertad económica, tal como él la comprende" (166).

Quesnay comienza su obra acerca del derecho natural con una definición del mismo. "Este es... el derecho... que el hombre posee sobre las cosas que se ha apropiado para su disfrute" (167). Derecho que precisa más tarde al decir que es la "participación" que el hombre puede "procurarse mediante su trabajo". El impulso de las acciones naturales es el interés *(intérêt)*. Por naturaleza, cada cual posee el derecho de regular su destino de la mejor manera posible (en la medida en que no dañe a otro). *Chacun doit licitément avoir la faculté de faire son sort le meilleur que lui soit possible, sans usurpation sur le droit d'autrui.* También la libertad constituye una parte del derecho natural, y al egoísmo o interés corresponde la libertad. Para él la libertad no es un mero concepto psicológico (libertad de la voluntad), ni tampoco meramente económico o político, sino un concepto que representa la esencia de la economía social de manera estrictamente analítica, un concepto, por lo tanto, que funda la concepción atomística de la economía. Desemboca en el otro concepto de *ordre naturel.* Existe este orden cuando las acciones naturales, es decir, libres y egoístas, de los hombres pueden concurrir sin traba alguna. De este modo se explican los fenómenos de la economía (el tráfico o cambio, piénsese, como ejemplo, en el mercado). Esta concurrencia de los átomos económicos en un orden natural representa una seriación causal unívoca. De aquí que la ciencia de la economía sea para Quesnay una rama de la ciencia natural, una ciencia cuantitativa, que calcula según peso y medida (168).

Con el interés se da ya como método fundamental de la economaí política el método deductivo, más exactamente, método abstracto, porque se pueden deducir de antemano las acciones de cada individuo involucrado en la economía, como acciones determinadas unívocamente por el egoísmo económico. Con ello se ofrecía también la separación abstracta de la economía respecto a los demás

(166) Wilhelm Hasbach: *Die Allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Fránçois Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Oekonomie.* Leipzig, 1890, pág. 59. Y, en especial, se ocupa de Le Mercier de la Rivière y de Dupont de Nemours.

(167) *Le droit naturel,* 1766; *Despotisme de la Chine,* 1767.

(168) Véase Oncken: *Geschichte der Nationalökonomie.* Leipzig, 1902, pág. 342.

contenidos parciales de la sociedad. Lo que había que investigar ahora eran aquellas actividades condicionadas por el motivo económico, por el interés. La economía política teórica se convirtió en una ciencia puramente constructiva, ahistórica.

En el aspecto político-económico estos conceptos implicaban que la libertad, por lo mismo que es algo natural y esencial, es menester recabarla políticamente. Esta exigencia se expresa con claridad en el famoso principio *laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même.* Porque si pidió expresamente la libertad económica fué en razón de que la esencia del mundo es marchar por sí solo, y la regulación por el Estado no puede ser sino obstáculo y limitación.

c) *Adam Smith y su escuela.*

1. *Adam Smith.*

En Adam Smith (1723-1790) encontramos una relación más estrecha de la economía política con la filosofía. Fué profesor de lógica y moral en la universidad de Glasgow, discípulo de Hutcheson y amigo de David Hume. Su principal obra de economía, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nation (Investigaciones acerca de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones)* (1776) fué precedida el año 1759 por su *Theory of moral sentimen.* La ética utilitarista de Smith hace de la simpatía *(fellow-feeling)* la base de los sentimientos morales. Este subjetivismo y utilitarismo morales son, a la vez, base de su teoría económica. El interés del individuo, la concurrencia de los intereses en la actividad económica, lo que, en una economía con división del trabajo, ocurre fundamentalmente en el *cambio,* se convierte en estrella polar de la nueva teoría. Mientras que en el *Tableau economique,* de Quesnay, hay un intento, digno de atención, de investigar la marcha circular de la economía (169), como un plan de trabajo, Smith lleva a cabo el gran cambio de perspectiva: fundamenta todo el edificio conceptual de la economía política sobre la teoría del cambio y del precio.

(169) Sobre el particular véanse mis *Hanpttheorien.* Leipzig, 1923, página 36. Anunciada una traducción española en la *Editorial de Derecho Privado.*

En mi libro *Haupttheorien* he caracterizado este paso decisivo, el que supone la elaboración de una economía política individualista, de la manera siguiente: "La teoría de Smith proyecta un cuadro de la economía política completamente distinto que el *Tableau economique*. En éste lo esencial era la conexión de la producción. Lo decisivo en Smith es la concurrencia de los individuos que participan en la economía, separados por la división del trabajo, la formación del valor en esta concurrencia (el cambio), esto es, que la producción de los bienes está condicionada por el mercado, por el valor en cambio; luego viene que mediante esta formación del precio, el producto total afluye del mercado al comprador, formándose así el ingreso en bienes (ingreso real) de éste, y cuyo ingreso monetario se formó con anterioridad de igual manera (mediante la venta del trabajo, el capital y la tierra). Si determinamos las leyes del valor como lo que realmente son, leyes para *calcular* el valor, y las leyes de articulación y enlace de las actividades y producciones económicas, por el contrario, como leyes de la economía, podemos decir de Adam Smith y sus discípulos: *identifican las leyes de cálculo del valor con las leyes económicas.*

La doctrina de Smith es errónea en sus puntos capitales. Se olvidan "los bienes que no entran en el mercado", la demanda (necesidades) frente a la oferta, la producción frente al mercado (cambio y comercio), todas las fuerzas productivas frente a las mercancías y subsistencias ya listas, la coordinación orgánica de las partes de la economía nacional frente a su aparente separación e independencia y, finalmente, la utilidad o bien de uso, *que es nada menos que la causa, sentido y vida de toda economía.* Mirada únicamente desde el punto de vista de la circulación, del valor de cambio, la imagen de la economía política tiene que resultar falseada. El cálculo del valor es lo que se considera como lo creador dentro de la economía y no la estructura de la economía, que, en realidad, es la fuente de la formación del valor. Una economía, como se ve, de comerciante.

Las consecuencias necesarias en el campo de la política económica son las implicadas por el *laissez faire*. La libertad económica y la libre concurrencia son los pilares del sistema smithiano.

Los fenómenos colectivos de la economía se producen, en opinión de Smith, fuera de la intención de los individuos. Nadie ha tratado de inventar el dinero, sino que, en el cambio, cada cual

acepta aquella mercancía que puede ser fácilmente colocada, y con el tiempo se da origen al dinero. Este enfoque es, lo mismo metodológica que filosóficamente, significativo. Porque son efectos puramente mecánicos, automáticos, los que procuran la formación de instituciones adecuadas. *Lo adecuando a un fin se logra sin intención del fin.* Lo adecuado se produce mecánicamente—ésta es la idea que Darwin desarrollará ordenadamente.

2. *De David Ricardo a John Stuart Mill.*

Lo que aportan Ricardo y sus continuadores no es algo fundamentalmente nuevo, pero representa la necesaria elaboración y consolidación de la teoría económica utilitarista e individualista y de la concepción materialista de todos los fenómenos económicos. Con Smith, las nuevas líneas no eran todavía completamente visibles, ni las consecuencias habían sido extraídas con todo rigor, en parte debido a su sentido de la realidad, a sus dones de observador y a su complejidad. Con David Ricardo (1772-1823) (170), es cuando la economía política se convierte en una pura teoría calculadora del valor.

Se amplió en tal forma la teoría de los precios en una teoría de la distribución, que de este modo se ultimó todo el sistema conceptual completo y la Economía política pudo discurrir, en adelante, por vías radicales. Una de las ideas fundamentales era el comercio libre y la otra la teoría de la renta de la tierra, que apuntaba contra los terratenientes. Ya se sabe que su teoría del valor = trabajo y su teoría del salario (según la cual el trabajador no puede recibir, a la larga, más que lo que necesita para cubrir sus necesidades más estrictas sin participar, por lo tanto, en los beneficios del progreso) han servido de base a *teorías socialistas* posteriores, especialmente a la teoría marxista de la *plusvalía* (171).

El ulterior desarrollo de la doctrina individualista cuenta, en Inglaterra, con Th. Robert Malthus (1766-1834) (172)—que entró

(170) Su obra principal: *Principles of political economy and taxation*, 1817.
(171) Véase *Haupttheorien*, pág. 78.
(172) *Ensayo acerca de la ley de población*, 1798 y 803; *Fundamentos de economía política*, 1820.

en liza con anterioridad a Ricardo—, con Nassau Senior (1790-1864) (173), etc., hasta llegar a J. St. Mill (1806-1873) (174), último epígono que compendia toda la doctrina, pero en los últimos años de su vida mezcla elementos socialistas a la doctrina puramente individualista. En Francia, J. B. Say (1767-1832) (175); en Alemania, L. H. v. Jacob (1759-1827) (176), Julius von Soden (1754-1813 (177), K. H. Rau (1792-1870) (178), G. Hufeland (1760-1817) (179) y J. F. E. Lotz (1770-1838) (180), son discípulos de Adam Smith.

3. *La escuela de la utilidad final.*

El edificio levantado por Smith y Ricardo ofrecía en muchas de sus secciones una flagrante contradicción con la realidad, especialmente en la teoría del valor y del precio. En Alemania, por ejemplo, ni entre los mismos smithianos había arraigado por completo la teoría que explica el valor por el trabajo. Se ensayó constantemente una teoría de valor que se apoyara en la utilidad—Jakob, Soden, Lotz, Hufeland, Storch, Hermann (en Francia, J. B. Say y Rossi)—y trataba de explicar la formación del precio de ese modo. La escuela de la utilidad límite fué la que consiguió el propósito al destacar, como *cantidad medible,* de entre todas las demás magnitudes de utilidad (actos de goce, sentimientos de satisfacción), la utilidad más pequeña, en cada caso, en una serie concatenada de actos de disfrute—*utilidad final o límite*—, procurando así la construcción de una teoría exacta del valor. Esta escuela sigue siendo científico-natural, matematizante, individualista, lo mismo que la escuela de Ricardo y Smith. Lo que en ella se destaca, filosóficamente, es el *psicologismo* y, metodológicamente, el afán matemático.

Los fundadores de esta escuela—independientes unos de otros—

(173) *An Outline of the science of Politikal Economy,* 1.ª ed., 1835.
(174) *Fundamentos de economía política,* 1848; *Lógica.*
(175) *Traité d'economie politique.* París, 1803.
(176) *Grundsätze der Nationalökonomie,* 1805.
(177) *Die Nazional-Oekonomie,* vol IX. Leipzig, 1805.
(178) *Lehrbuch der politischen Oekonomie,* 1826.
(179) *Neue Grundlegung der Staatsuirtschaftskunst,* volumen II, 1807-13.
(180) *Revisión der Grundbegrifte der National wirtschaftslehre,* 1811-14; *Handbuch der Staatsuirtschaftslehre,* 1821-22.

han sido: en Alemania, Carl Menger (1840-1921) (181); en Francia, M. E. Leon Walras (1834-1910) (182); en Inglaterra, William St. Jevons (1835-1882) (183).

Esta escuela, al referirse a la utilidad límite, consigue un punto de partida más vivo y, comparada con la escuela de Smith-Ricardo, ofrece una teoría más fiel a la realidad. Pero no puede—ni quiere—desprenderse del atomismo y mecanicismo de la vieja teoría. Pretendía ser liberal y conservar los fundamentos filosóficos del viejo liberalismo, como nos lo da a entender las *Investigaciones* metodológicas de Carl Menger (184). Por eso se mantiene en un punto de vista mecánico-causal en su concepción de las leyes y fenómenos económicos, tal como va implicado por el concepto de *orden natural* de Quesnay y más tarde de Smith y Ricardo y tal como lo exigía irremisiblemente el espíritu científico-natural de la época.

La única diferencia esencial entre Menger y Ricardo es que la consideración mecánico-objetiva de Ricardo es sustituída por la psicológico-subjetiva, que, por otra parte, no es menos mecanicista. Porque si bien el concepto de utilidad final contiene un elemento orgánico, porque una utilidad depende de otra, la formación subjetiva del valor se determina mediante una sencilla multiplicación mecánica de la utilidad final por las unidades del producto de que se trate, y la formación del precio se explica por la concurrencia mecánica de las estimaciones subjetivas del valor por parte de compradores y vendedores.

En mi trabajo *Gleichgeuichtig-Keit gegen Grenznutzen* (185) he demostrado con bastante pormenor cómo fracasó y tenía por fuerza que fracasar este último intento de salvar la postura individualista y mecánico-causal en la ciencia económica. Hoy se puede decir que ya no circula esta teoría en Alemania, Escandinavia ni América.

Carl Menger ofrece en sus *Untersuchungen über die Methode*

(181) *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Viena, 1871; 2.ª edición, 1923.

(182) *Economie politique pure*. Lausana, 1874; *Theorie mathemat. de la richesse sociale*. Lausana, 1873; *Theorie de la monnaie*, 1886.

(183) *Theorie of political economy*. Londres, 1871.

(184) *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften*. Leipzig, 1883.

(185) Véase *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*. Jena. 1925, pág. 289. Y *Hauptheorien*.

der Sozialwissenschaften (186) la expresión más precisa de la metodología de una ciencia económica individualista. Con su libro abre el fuego contra la escuela histórica, floreciente entonces. Es lo que se conoce con el nombre de "lucha de métodos" (187). Menger saca las consecuencias de premisas empiristas, tales como las que se encuentran en la *Lógica* de J. H. Mill. Hagamos notar que Menger se refiere ya en este libro a la distinción que luego habrían de consagrar Rickert y Windelband entre formación generalizadora y formación histórica (ideográfica) de conceptos.

Junto a los partidarios de la escuela de la utilidad límite había otros economistas que pretendían mantener el sistema ricardiano sin ninguna apreciación subjetiva del valor, o sin concederle rango decisivo. Intentaban sustituir la teoría del trabajo por otra del costo, de carácter más o menos objetivo. Podemos citar a Dietzel (188) y Cassel (189).

4. *La economía política universalista.*

Junto a la corriente individualista que va desde Smith y Ricardo hasta la escuela de la utilidad final, había otra línea evolutiva cuya existencia fué olvidada por el predominio exclusivo de la teoría individualista en los diez años que precedieron a la guerra, y que trajo a recordación el autor en su libro *Hauptheorien der Volkswirtschaftslehre* (190), llamando la atención sobre Adam Müller y apreciando en otra forma a Thünen y List.

Los supuestos filosóficos de esta economía universalista se hallan en el idealismo clásico alemán y en el romanticismo.

Cuando Kant opone al empirismo de Locke y Hume una teoría del conocimiento *a priori*, que va buscando la metafísica, que nos es ofrecida por Fichte en su teoría de la ciencia y Schelling en su filosofía de la Naturaleza, están ya plantados nuevos supuestos para

(186) Leipzig, 1883.
(187) Más detalles sobre el particular en mi *Hanpttheoreen*, pág. 146, y *Fundament*, pág. 315.
(188) Dietzel: *Theoretische Sozialökonomie*, 1895.
(189) *Theoret. Sozialökonomie*. Leipzig, 1917.
(190) Leipzig, 1928. V. *Vom Geist der Volkswirtschaftslehre*. Jena, 1919. (Discurso de toma de posesión de cátedra, impreso ahora en *Fundament der Volkswirtschaftslehre*, 1923.)

todas las ciencias del espíritu, y muy en especial para las ciencias de lo moral y de la sociedad. Ya no podía regir ni la causalidad mecánica del empirismo, ni el subjetivismo del relativismo, ni el postulado de libertad de la ética utilitaria. Ni tampoco todo el moderno derecho natural, con su teoría del pacto social, de la única realidad del individuo y de la soberanía popular.

Fichte ha sido quien ha dado el primer paso para superar el derecho natural individualista, en su *Fundamento del derecho natural* (1796). "Para que haya hombre es preciso que sean varios." "En cuanto que se determine por completo el concepto de hombre, nos vemos empujados a pasar del pensamiento de un individuo a la aceptación de un segundo para poder explicar el primero." Con lo que, partiendo de la teoría de la ciencia, esto es, de la teoría del conocimiento, se demostraba que el individuo no puede ser antes que el Estado, que no puede ser comprendido sin el *otro*. El individuo no es ya la realidad radical de la sociedad.

Adam Müller (1779-1829) fundamenta en sus *Elementen der Staatskunst* (1809) (191) el primer sistema de economía política no individualista, sino orgánica, universalista.

En sus ataques a Adam Smith lucha contra el derecho natural individualista y contra la teoría del interés. El Estado es para él la "totalidad de los negocios humanos" (192) y una comunidad moral, y no la pura asociación utilitaria de los individuos, los cuales podrían ser pensados sin ella. Las teorías del interés y de la libertad económica las caracteriza como "doctrinas de destrucción, disolución y desmembración del Estado" y de la economía política (193). A ellas opone la conexión y unidad de todos los elementos sociales y habla del "misterio de la reciprocidad de todas las relaciones de la vida". Rechaza, por lo tanto, la concepción abstracta e individualista de la economía que impera en Smith y Ricardo,

(191) Nueva edición Baxa. Jena, 1922. Otras obras suyas: *Die Lehre vom Gegensatz*. Berlín, 1804; *Versuche einer neuen Theorie des Geldes mit besonderer Rücksicht auf Grossbritannien*, 1816; edición H. Lieser. Jena, 1922; *Vermischte Schriften*. Viena, 1812; *Von der Notwendigkeit. einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften*. Leipzig, 1819 (nueva edición en *Summa*, vol. I. Hellerau, 1 17); *Die innere Staatshaushaltung*, 1820; *A. M. s. ausgewählte Abhandlungen*, edición Baxa. Jena, 1921; *Zwölf Reden über die Beredsamkeit*. München, 1920.

(192) *Elemente der Staatskunts*, vol. I, pág. 66, edición Baxa.

(193) Idem, pág. 298.

Carl Menger y sus sucesores, oponiendo una concepción según la cual, en primer lugar, de lo que se trata es del todo de la sociedad, y, en este sentido, es una concepción *sociológica* y que, por otra parte, tiene en cuenta la condicionalidad histórica de la economía de las distintas épocas y culturas. La economía política de los románticos posee, desde un principio, un marcado carácter sociológico e histórico.

V. mi *Haupttheorien* (pág. 91) : Surany-Unger: o. c. v. 2 pág. 67; Baxa, *Gesellschaftslehre*, Leipzig, 1928.

Junto a Adam Müller citaremos entre los románticos a Franz v. Baader (1765-1841) (194) ; Baader no parte de Fichte y Schelling, como Adam Müller y los demás románticos, sino de su propia doctrina, todavía olvidada (195).

De manera más franca todavía que Adam Müller, Baader parte de un algo supraindividual y se opone decisivamente al derecho natural atomista y al liberalismo y capitalismo, cuya primera crítica—mucho más profunda que la de Marx—se debe a él. Baader no es autor de un sistema: sin embargo, Sauter ha expuesto ordenadamente sus más importantes teorías económicas (196).

Hay que citar también, junto a A. Müller y Baader, a Novalis (197), a quien, a larga distancia, siguen Fr. Gentz (198) y C. Ludwig v. Haller (199).

Entre los economistas alemanes se inspiran directa o indirectamente en Adam Müller y los demás románticos: Görres (200), Thünen (201) y Friedrich Lits (202) ; todavía la *vieja escuela histó-*

(194) Véase la edición de sus escritos de f. s., edición Sauter, página 797. (Herdflamme: *Gustav Fischers Verlag*. Jena, 1925.)

(195) Obra citada, pág. 654.

(196) Obra citada, pág. 790.

(197) Véase Baxa: *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*. Jena, 1926, y en Sauter, obra citada, págs. 589, 619, 669 y 884.

(198) *Ausgewählte Schriften*. Stuttgart, 1836-38; *Briefwechsel mit Adam Müller*, 1857.

(199) *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes*, 1816-1819.

(200) Baxa ha editado los escritos de f. s. más importantes en *Staat und Gesellschaft im Spiegel deutscher Romantik*. Jena, 1924 (*Herdflamme*, vol. VIII); *Ausgewählte werke und Briefe*, edición Schellberg, volumen II. Kempten, 1911.

(201) *Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaf und Nationalökonomie*, 1826. Nuevamente impreso en Jena. Fischer.

(202) *Das nationale System der politischen Oekonomie*, 1840.

rica, cuyos miembros más destacados son Kosscher (203), Knies (204) e Hildebrand (205); y, por último, la *nueva escuela histórica*, cuya figura más destacada es Gustav Schmoller (206). Todavía cuenta en Alemania con numerosos representantes.

La *vieja escuela histórica* parte del romanticismo, pero a través de la escuela histórica del derecho; y la nueva procede de la vieja. Pero ambas niegan su paternidad romántica. La razón para ello reside en que—la nueva más que la vieja—se dispersan en la mera descripción, y, por último, en el empirismo, que no puede menos de desquiciar los presupuestos del romanticismo. Se había desvanecido el punto de arranque metafísico-religioso de la vieja escuela histórica—de Roscher especialmente—, sus altos ideales, su abarcar conjunto de la sociedad y la historia, la fuerza de su pensamiento, que trata de aunar teoría e historia—en su lugar la escuela de Schmoller nos ofrece monografías, documentos e investigaciones histórico-económicas, análisis psicológicos, hasta abocar en *relativismo* y *positivismo*. La escuela histórica de la economía se ha derrumbado a la muerte de Schmoller en forma sin precedentes. La razón reside en que ya, por sí misma, se había hecho liberal, perdiendo con ello toda resistencia contra las escuelas individualistas.

La suerte corrida por la escuela histórica nos pone de manifiesto la importancia decisiva de los fundamentos filosóficos de las teorías de la economía política.

En natural transición se enlaza con la escuela histórica la *tendencia descriptiva*—puramente—del presente, teóricamente incolora y ecléctica. Describe, claro es, el presente, no el pasado. Todo lo cual nos da a entender que también se halla dominada por el empirismo e individualismo.

(203) *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft nach geschichtlicher Methode*, 1843, y *System der Volkswirtschaft*, vol. I; *Grundlagen der Nationalökonomie*, primero en Leipzig, 1854, y luego diversas ediciones.

(204) *Die politische Oekonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode*. Braunschweig, 1853; 2.ª edición, con el título: *Die politische Oekonomie vom Standpunkt der Geschichte*, 1883.

(205) *Die Nationalökonomie der gegenwart und Zukunft*. Frankfurt, 1848.

(206) *Grundriss der Volkswirtschaftslehere*, 1900-1908.

La teoría totalitaria de la economía política.

El autor ha tratado de establecer una teoría universalista de la economía política, especialmente en sus trabajos *Fundament der Volkswirtschaftslehre* y *Tote und lebendige Wissenschaft* (207).

En balde se buscará en ellos una fundamentación filosófica inmediata de la economía política. En los tiempos actuales, tan ayunos de formación filosófica, y que no se dan cuenta, por consiguiente, de la unidad interna y coincidencia de todos los sistemas filosóficos, es decir, metafísicos, no es aconsejable una fundamentación de la economía política sobre bases filosóficas. Por esta razón he puesto el mayor empeño en partir para ese efecto de supuestos puramente analíticos. En primer lugar, que era menester determinar la economía dentro de la total conexión de la sociedad, lo que daba como resultado una fundamentación *sociológica* de la economía (no en el sentido de la sociología naturalista, que parte de las acciones mutuas de los individuos); segundo, que la economía no resulta de los individuos y acciones individuales que constituirían los fenómenos económicos a la manera de un mosaico, sino que es una *aportación* determinada en una sociedad con un determinado *orden articular*, lo que hace que la acción o la mercancía, el suelo o las máquinas, el capital o el trabajo, se conviertan en fenómenos económicos, y logren realidad económica.

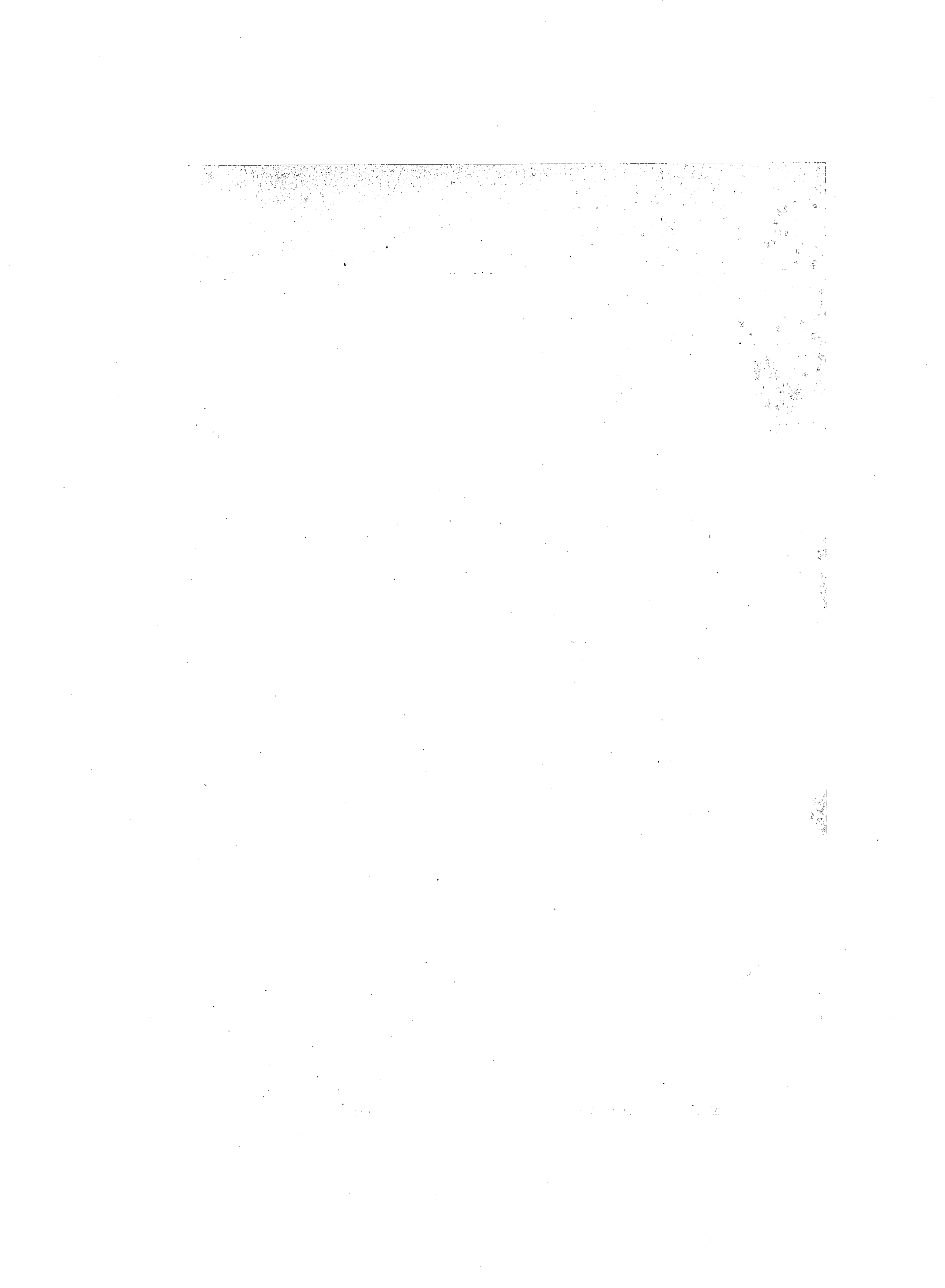
Mediante este concepto fundamental de la aportación dentro del todo y el de "orden articular" de este todo (por ejemplo, el todo de la economía nacional), la economía política ofrece una categoría metodológica muy distinta. A la causalidad mecánica se opone la relación conceptual todo-miembro, en la cual—en términos tradicionales—lo fundamental es lo que tiene pleno sentido, lo teleológico, lo normativo. Al concepto de individuo como realidad primordial se opone el de todo o realidad superindividual, y se reconoce el viejo principio platónico-aristotélico: el todo es antes que las partes.

Principio que excluye, además, el empirismo, relativismo, subjetivismo y nominalismo.

(207) Gustav Fischer. Jena, 1923 y 25, respectivamente.

Más pormenores sobre mi postura metodológica y filosófica, en mis obras filosóficas (208). A continuación veremos en qué medida mi análisis esencial, que permanece dentro de lo dado de la experiencia económica, no hubiera sido posible sin el concepto *filosófico* de lo *supraindividual*.

(208) *Kategorienlehre*. Jena, 1924; *Der Schöpfungsgang des Geistes* Jena, 1928.



PARTE SEGUNDA

EL CONCEPTO DE LA ECONOMIA Y SUS CONSECUENCIAS FILOSOFICAS

El concepto de la economía es de una importancia decisiva en lo que respecta a las consecuencias filosóficas que se desprenden de una teoría de la economía política—consecuencias que, vistas desde otro lado, significan tanto como presupuestos filosóficos.

Podemos distinguir tres clases de conceptos: el tecnológico, el psicológico y el universalista, o teleológico, en un sentido restringido.

1. El concepto tecnológico de la economía.

Lo encontramos sobre todo en Quesnay, aunque ni él ni sus continuadores lo desarrollan expresamente en calidad de tal. Quesnay concibe la productividad económica en el sentido de que sólo aquel trabajo que suministra *materia nueva* es auténticamente productivo. Es productivo el trabajo del labrador que siembra uno y recoge diez, mientras que el trabajo del menestral que se limita a transformar las materias creadas por el labrador, el minero (por ejemplo, con la madera forma una mesa), es "estéril". Si no con tanto rigor, fundamentalmente de manera parecida conciben la economía todas las escuelas individualistas posteriores, hasta Ricardo y sus discípulos, al considerar como productiva, únicamente, la producción de cosas, de bienes, mientras que el trabajo del estadista, del artista, del profesor, del abogado es improductivo y sus ingresos "derivados".

Este concepto de la economía confunde los fenómenos tecnológicos de la mayoría de los actos económicos con los actos económi-

cos mismos. *Filosóficamente nos remite al materialismo, y metodológicamente al método mecánico-cuantitativo y, de contera, al método matemático.*

2. El concepto psicológico de la economía.

Ya vimos más arriba, en la "teoría de la motivación" y en la teoría de las estimaciones subjetivas del valor de la escuela de la utilidad final, cómo la economía no es concebida, en primer plano, como una circulación y un *ordre naturel* de materias, sino que trata de ser comprendida partiendo de los motivos o sentimientos estimativos de los sujetos de la economía. Podemos designar semejante concepto de la economía como psicológico. Este concepto nos remite al subjetivismo y al individualismo, sin excluir, por otra parte, el materialismo del concepto tecnológico, puesto que propende también a reconocer como resultados de la actividad económica subjetiva únicamente los productos reales; *metodológicamente nos remite a la causalidad psicológica, entendida en sentido mecánico, y también a un método cuantitativo y matemático*, como lo demuestra el hecho de que las escuelas austríaca, francesa, inglesa e italiana de la utilidad final tienden a investigaciones y exposiciones de tipo estrictamente matemático.

3. El concepto universalista o totalitario de la economía.

Este concepto es de índole espiritualista. Lo mismo en la forma que le dió Adam Müller como en la que ha recibido del autor en su *Fundament der Vollswirtschaftslehre*, se apoya en la estructura total de la sociedad. Se concibe la sociedad como algo espiritual, en términos de Hegel, como *espíritu objetivo*. La economía tiene que formar parte, por lo tanto, de este espíritu. El autor concibe la economía como un sistema, como una *estructura orgánica de medios para fines*. La economía representa, dentro del total todo de la sociedad, aquel todo parcial que abarca el sistema de los medios para los fines. Ya hicimos ver cómo este concepto de la economía exige inmediatamente: el concepto de *aportación*, o trabajo del miembro dentro del todo, y el concepto de orden ar-

ticular de este todo, en el sentido explicado. Los medios no son en sí mismos fines, pero se ordenan, por derivación, como pre-fines, en el todo total de la sociedad, y se hallan acondicionados en un orden jerárquico. Al recibir los medios un rango prestado, lo que los distingue es su relación con el *valor del fin* y su *relación de adecuación para el fin*, y no su entidad material o cuantitativa. La materialidad, parcial, de los elementos productivos de la economía, de los bienes, no es, por lo tanto, más que un fenómeno concomitante tecnológico-causal, y su carácter cuantitativo un fenómeno derivado que no es primordial. Añadamos todavía que este concepto universalista es objetivo, no subjetivo, sociológico y no abstracto, teórico y, sin embargo, abarcador de la realidad histórica. De lo que precede—y teniendo en cuenta otras explicaciones ya adelantadas—se deduce:

El concepto universalista nos remite filosóficamente a un algo espiritual superindividual, ya que los fines, aun incluyendo las sensaciones vitales, son de índole espiritual, en el verdadero sentido de la palabra; a un algo supraindividual, ya que esos fines forman un todo, un mundo de los fines. Con esto nos remite a una filosofía idealista, que admite un *sobre-ti* y un trasmundo; metodológicamente nos remite a un método no mecánico-causal, un método en el que impera la relación, plena de sentido, de todo y parte, resultando que las relaciones articulares cuantitativas correspondientes a los fenómenos concomitantes tecnológicos, materiales, quedan caracterizados como derivados y mediatos. De aquí que los métodos matemáticos no pueden ser más que auxiliares en la exposición, y no instrumentos de investigación.

4. Acerca del sentido de la economía.

La economía, por raro que parezca, es, en su sentido último, una forma de dualidad. La dualidad significa que todo lo espiritual tiene en absoluto carácter articular, de miembro, y supone, por consiguiente, reciprocidad. Ningún espíritu puede subsistir solo; el *otro* fundamenta, a la par, su ser. Como el espíritu no se presenta sino en dualidad, queda asegurada su unión con otros espíritus y, con ello, la existencia de un cosmos espiritual.

De igual manera el hombre tiene que permanecer, en el plano

material, en unión con el cosmos natural. El cuerpo del hombre se halla incluído en el cosmos no sólo en virtud de las fuerzas naturales de la gravedad, de la electricidad, de las fuerzas químicas, etcétera; una comunión constante, sensible para la conciencia vital, le mantiene en íntima unión con la Naturaleza a través del alimento y del metabolismo. Cuando Sigfredo prueba la sangre del dragón, comprende la Naturaleza. Tampoco, pues, con su cuerpo el hombre está solo. La vista engaña al presentarnos el cuerpo del hombre separado de los demás cuerpos. El espíritu, como un rayo que entreteje incesante, se renueva, creadoramente, sin reposo, en tensión de dualidad; el cuerpo, por su parte, muere, muere sin cesar y resucita fortalecido por su comunión con las fuerzas del mundo corpóreo (dualidad de orden superior).

Pero también el mundo de los "medios para los fines", todo el obrar, remite al hombre imperativamente a la Naturaleza exterior y reclama su unión con ella.

El espíritu no puede subsistir sólo. "Lo que se recoge en la contemplación irrumpe en la creación", dice uno de los principios capitales de la teoría del espíritu, principio al mismo tiempo, igualmente importante, de la ontología. Pero la misma creación interior desemboca por último en el obrar exterior. Mientras que en el pensar y en la creación artística el espíritu permanece todavía en sus dominios propios (aunque ya todo pensamiento y toda forma lograda implica la remisión al mundo sensible); en el obrar el espíritu abandona, por decírlo así, su propia casa, y desciende al mundo material espacial que tiene sus leyes propias. El obrar requiere siempre algún medio propio de ese mundo material-espacial y nunca podrá prescindir por completo de los mismos. El hablar, escribir, poetizar, cantar, pintar, bailar, andar, caminar, dormir, habitar; toda acción organizadora en el Estado, Iglesia, Ejército; todo obrar imaginable ocurre en el espacio, mediante el uso de los sentidos y, casi siempre, requiere además medios extraños, materiales, bienes reales.

El obrar no se caracteriza como servicio necesario del cuerpo, sino que se deriva de la esencia del espíritu. "Lo que se recogió en la contemplación irrumpe en la acción." El obrar despliega, hace culminar al espíritu. Le ayuda en su última realización (actualización). Antes del obrar todo se encuentra en estado de posibilidad (potencialidad).

Aquí reside el sentido profundo del trabajo, el sentido de la economía: ayudan a que el espíritu se desenvuelva, se complete. El sentido y fundamento de la economía no es, por tanto, la necesidad. Aunque no le impeliera ninguna necesidad externa, fisiológica, el hombre tendría que trabajar por su propia expansión. La vida puramente espiritual reclama también "medios para fines" (la piedra de sillería para el templo). Partiendo exclusivamente del espíritu, la economía sería necesaria, como nos revela una mirada clara a la vida. Jóvenes a quienes nada les falta, se sienten insatisfechos, deprimidos, incompletos, si no pueden tomar parte en un trabajo ordenado. Si la suerte les es adversa y les pone en trances difíciles, entonces podrán "desenvolverse" y "mostrar lo que pueden". Por el contrario, la comodidad se ofrece siempre como un estado de muy baja temperatura espiritual. La palabra alemana perezoso *(faul)* tiene también el significado de podrido. El esfuerzo interior despierta al espíritu y lo lleva por último a la acción. Con esto no reclamamos un obrar vacío, como ocurre en nuestra vida moderna supereconomizada. Si la economía, como todo obrar, obedece a una profunda razón espiritual, su concepto no puede ser el de un penoso esfuerzo, como se va convirtiendo, cada vez más, con la humanidad ávida y capitalista; sin embargo, la necesidad supone también otra razón peculiar de la economía, que actúa coactivamente desde fuera y obligatoriamente dentro. La premiosidad de la necesidad impone al hombre la unión con la Naturaleza; el contacto interior, que es su consecuencia, da algo más: unión íntima con ella. Este es el sentido oculto de la economía. Podemos barruntar su secreto, pero no descubrirlo.

FIN

ÍNDICE

APÉNDICE

LOS SUPUESTOS FILOSÓFICOS DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Págs.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS PUBLICADAS

Victoria Ocampo: *De Francesca a Beatrice*, 2.ª edición. Con un epílogo de José Ortega y Gasset * 6 ptas.

Lord Dunsany: *Cuentos de un soñador* * 5 ptas.

Jorge Simmel: *Filosofía de la coquetería* * 5 ptas. Agotada.

A. Wegener: *La génesis de los continentes y océanos* * 7 ptas. Agotada.

A. Schulten: *Tartessos* * 12 ptas.

G. Worringer: *La esencia del estilo gótico* * 10 ptas.

Bernard Shaw: *Santa Juana*. Crónica dramática en seis escenas y un epílogo * 6 ptas. Agotada.

Eugenio d'Ors: *Mi Salón de Otoño* * 6 ptas. Agotado.

Eduardo Schwartz: *Figuras del mundo antiguo* (1.ª serie) * 6 ptas.
» » » » » (2.ª serie) * 5 ptas.

K. Dieterich: *Figuras bizantinas* * 5 ptas.

F. Crommelynck: *El estupendo cornudo*. Farsa en tres actos * 4 ptas.

Gerardo Hauptmann: *La prodigiosa Isla de las Damas*. (Historia de un archipiélago imaginario.) * 8 ptas.

Vsevolod Ivanov: *El tren blindado N.º 14-69* * 3,50 ptas.

Lidia Seifulina: *Caminantes* * 4 ptas.

Leónidas Leonov: *Los Tejones* (novela) * 10 ptas.

Alfonso Paquet: *Roma o Moscú* * 4 ptas.

E. Zamiatin: *El farol* * 4 ptas.

A. von Salis: *El arte de los griegos* (con 65 fotograbados) * 20 ptas.

Franz Roh: *Realismo mágico (Post-expresionismo)* * 12 ptas.

E. Zamiatin: *De cómo se curó el doncel Erasmo* * 3 ptas.

G. Cunninghame Graham: *Santa Teresa* * 30 ptas.

G. Worringer: *El arte egipcio* (con 29 láminas), en rústica, 10; en tela, 13 ptas.

G. Pittaluga: *El vicio, la voluntad, la ironía* * 4 ptas. Agotada.

Antonio Espina: *Luna de copas* (novela) * 3,50 ptas.

Waldo Frank: *Redescubrimiento de América* 2.ª edición * 10 ptas.
» *España virgen*, 2.ª edición * 9 ptas.
» *Primer mensaje a la América hispana* * 10 ptas.

Benjamín Jarnés: *Paula y Paulita* * 5 ptas.

J. Hessen: *Teoría del conocimiento* * 5 ptas.

E. Husserl: *Investigaciones lógicas* * Cuatro tomos, en rústica, a 10 ptas. cada tomo. En tela, dos tomos, 45 ptas.

J. Huizinga: *El otoño de la Edad Media* (dos tomos); cada uno 10 pesetas.

W. Brand y M. Deutschbein: *Introducción a la filosofía matemática* * 6 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

Soren Kierkegaard: *El concepto de la angustia* * 7 ptas.
Teodoro Celm: *El idealismo fenomenológico de Husserl* * 10 ptas.
Guillermo Schapp: *La nueva ciencia del Derecho* * 10 ptas.
Radl: *Historia de las teorías biológicas* (dos tomos) * 35 ptas.
Aloys Müller: *Introducción a la filosofía* * 12 ptas.
Bertrand Russell: *Panorama científico* * 8 ptas.
Bonn: *Prosperity* * 6 ptas.
Hugo Obermaier: *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad* * 15 ptas.
Heinz Heimsoeth: *La metafísica moderna* * 14 ptas.
Teodoro Litt: *La ética moderna* * 11 ptas.
Alois Dempf: *Filosofía de la cultura* * 10 ptas.
Hans Roger Madol: *Godoy, el primer dictador de nuestro tiempo* * 14 ptas. (con ocho fotograbados).
Aloys Müller: *Psicología* * 12 ptas.
A. Eddington: *La expansión del Universo.* * 5 ptas.

MUSAS LEJANAS: MITOS / CUENTOS / LEYENDAS

I. León Frobenius: *El Decamerón Negro* * 6 ptas. Agotada
II. *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto.* (Con unas Notas sobre el alma egipcia, por José Ortega y Gasset.) * 5 ptas. Agotada.
III. *Cuentos populares de China* * 5 ptas.
IV. Pablo Tuffrau: *La leyenda de Guillermo de Orange* * 5 pesetas.
V. P. Walters y C. Petersen: *Leyendas heroicas de los germanos* * 5 ptas.
VI. *El cantar de Roldán* * 5 ptas.
VII. *Veinte cuentos de la India* * 5 ptas.
VIII. Pedro Salinas: *Poema de Mio Cid* * 5 ptas. Agotada.
IX. *Cuentos Malayos* * 5 ptas.
X. *Cuentos de la Edad Media* * 5 ptas.
XI. *Trece fabliaux franceses* * 4 ptas.
XII. *Cuentos y leyendas de la vieja Rusia* * 5 ptas.
XIII. *Leyendas polacas* * 4 ptas.
XIV. *Chung-Kuei, domador de demonios* * 6 ptas.

N O V A N O V O R U M

Pedro Salinas: *Víspera del gozo* * 3.50 ptas. Agotada.
Benjamín Jarnés: *El Profesor inútil* * 3,50 ptas. Agotada.
Antonio Espina: *Pájaro pinto* * 3,50 ptas. Agotada.
Valentín Andrés Alvarez: *¡Tararí!* * 3 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Meditaciones del Quijote. Vol. I; 2.ª edición ⁎ 5 ptas. Agotado.
Personas, obras, cosas, 2.ª edición ⁎ 6 ptas. Agotado.
El Espectador, núm. I, 3.ª edición ⁎ 5 ptas. Agotado.
» núm. II, 3.ª edición ⁎ 5 ptas. Agotado.
» núm. III, 2.ª edición. ⁎ 5 ptas. Agotado.
» núm. IV, 2.ª edición ⁎ 5 ptas. Agotado.
» núm. V, 2.ª edición ⁎ 5 ptas.
» núm. VI ⁎ 5 ptas. Agotado.
» núm. VII, 2.ª edición ⁎ 5 ptas.
La deshumanización del arte ⁎ 5 ptas. Agotada.
Las Atlántidas. (Suplemento número 2 a la *Revista de Occidente.*) ⁎ 10 ptas. Agotada.
Espíritu de la letra ⁎ 5 ptas. Agotado.
Tríptico. I. Mirabeau o el Político ⁎ 3 ptas. Agotado.
» II. Dinámica del tiempo (en prensa).
» III. Paisaje con una corza al fondo (en prensa).
España invertebrada, 2.ª edición ⁎ 5 ptas.
Vieja y nueva política, 2.ª edición ⁎ 2,50 ptas. Agotado.
El tema de nuestro tiempo, 2.ª edición ⁎ 6 ptas. Agotado.
Kant ⁎ 2 ptas.
LA REBELION DE LAS MASAS, 4.ª EDICION ⁎ 9 ptas.
Misión de la Universidad ⁎ 3 ptas. Agotado.
LA REDENCION DE LAS PROVINCIAS ⁎ 5 ptas.
RECTIFICACION DE LA REPÚBLICA ⁎ 4 ptas.
GOETHE DESDE DENTRO ⁎ 7 ptas.
La Reforma Agraria y el Estatuto catalán. (Discursos pronunciados en las Cortes Constituyentes por don Juan Díaz del Moral y don José Ortega y Gasset) ⁎ 4 ptas.
El Espectador. I, II y III. Nueva edición ⁎ 10 ptas.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

POR EL PROFESOR A. MESSER

I. *Filosofía antigua y medieval* ⁎ 2.ª edición. 6 ptas.
II. *Filosofía moderna* (Del Renacimiento a Kant) ⁎ 2.ª edición. 5 ptas.
III. *Filosofía moderna* (De Kant a Hegel) ⁎ 2.ª edición. 6 ptas.
IV. *La filosofía en el siglo* XIX (Empirismo y naturalismo) 2.ª edición ⁎ 6 ptas.
V. *La filosofía actual,* 2.ª edición ⁎ 8 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

NUEVOS HECHOS / NUEVAS IDEAS

I. Hermann Weyl: *¿Qué es la materia?* (Con un prólogo de Blas Cabrera.) * 5 ptas. Agotada.
II. Rodolfo Otto: *Lo Santo.* (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.) * 8 ptas.
III. H. A. Kramers y H. Holst: *El Átomo y su estructura, según la teoría de N. Bohr* * 11 ptas. Agotada.
IV. P. L. Landsberg: *La Edad Media y nosotros* * 6 ptas. Agotada.
V. J. Von Uexküll: *Cartas biológicas a una dama* * 5 ptas. Agotada.
VI. F. Graebner: *El mundo del hombre primitivo* * 7 ptas.
VII. Otto Gründler: *Elementos para una filosofía de la religión, sobre base fenomenológica* * 6 ptas.
VIII. P. L. Landsberg: *La Academia Platónica* * 5 ptas.
IX. Max Scheler: *El Saber y la Cultura* * 3 ptas. Agotada.
X. K. Koffka: *Bases de la evolución psíquica* * 11 ptas. Agotada.
XI. Conde H. Keyserling: *El mundo que nace*, 3.ª edi. * 5 ptas.
XII. F. Bendixen: *La esencia del dinero* * 4 ptas.
XIII. Francisco Brentano: *Psicología* * 5 ptas. Agotada.
XIV. Lothrop Stoddard: *La rebeldía contra la civilización* * 7 pesetas.
XV. Jorge Simmel: *Sociología.* Tomo I * 5 ptas.
» » Tomo II * 3,50 ptas.
» » Tomo III * 5 ptas.
» » Tomo IV * 3.50 ptas.
» » Tomo V * 4 ptas.
» » Tomo VI * 5 ptas.

Se ha editado también en dos tomos.

XVI. F. Brentano: *El origen del conocimiento moral* * 3,50 ptas.
XVII. Max Scheler: *El resentimiento en la moral* * 6 ptas.
XVIII. Hans Driesch: *La teoría de la relatividad y la filosofía* * 3 ptas.
XIX. A. Messer: *El realismo crítico* * 3,50 ptas.
XX. C. G. Yung: *Lo inconsciente* * 6 ptas. Agotada.
XXI. Profesor Dr. Fr. Nölke: *La evolución del Universo* * 7,50 pesetas.
XXII. H. Leininger: *La herencia biológica* * 4 ptas. Agotada.
XXIII. Karl Haeberlin: *Fundamentos de Psicoanálisis* * 4 ptas.
XXIV. Ernst Kretschmer: *La histeria* * 5 ptas.
XXV. A. S. Eddington: *Estrellas y átomos* * 6 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

XXVI. W. Sombart: *Lujo y capitalismo* * 7 ptas.
XXVII. H. Heimsoeth: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* * 12,50 ptas.
XXVIII. Bertrand Russell: *Análisis de la materia* * 13 ptas.
XXIX. Eduardo Spranger: *Psicología de la edad juvenil* * 13 pesetas.
XXX. Hans Meinhold: *Sábado y domingo* * 5 ptas.
XXXI. Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos* * 5 pesetas.
XXXII. David Katz: *El mundo de las sensaciones táctiles* * 12 pesetas
XXXIII. Pablo Krische: *El enigma del matriarcado* * 10 ptas.
XXXIV. Balduin Schwartz: *Psicología del llanto* * 4 ptas.
XXXV. A. Pfänder: *Fenomenología de la voluntad* * 8 ptas.
XXXVI. Hans Reichenbach: *Átomo y cosmos* * 9 ptas.
XXXVII. Allen Raymond: *¿Qué es la Tecnocracia?* * 5 ptas.

BIBLIOTECA DE HISTORIOLOGÍA

I. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal.* Dos tomos * 13 ptas. cada tomo.
II. Richard Peters: *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico* * 8 ptas.

LOS FILÓSOFOS

I. Hermann Siebeck: *Aristóteles* * 5 ptas.
II. Samuel Saenger: *Stuart Mill* * 6 ptas.
III. Harald Höffding: *Kierkegaard* * 5 ptas.
IV. Otto Gaup: *Spencer* * 5 ptas.
V. Paul Barth: *Los estoicos* * 8,50 ptas.
VI. J. Mehlis: *Plotino* * 5 ptas.
VII. Jorge Stieler: *Malebranche* * 5 ptas.
VIII. Harald Höffding: *Rousseau* * 5 ptas.
IX. Heinz Heimsoeth: *Fichte* * 9 ptas.
X. W. Moog: *Hegel y la escuela hegeliana* * 17 ptas.
XI. Fernando Tönnies: *Vida y doctrina de Tomás Hobbes* * 9 ptas.
XII. P. Petersen: *Guillermo Wundt* * 9 ptas.
XIII. Abraham Hoffmann: *Descartes* * 5 ptas.

ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

MÜLLER-LYER: *LA FAMILIA* * 15 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

LOS GRANDES PENSADORES

I. *La filosofía presocrática. Sócrates y los sofistas* ⁎ 5 ptas Agotada.
II. *Platón, Aristóteles* ⁎ 5 ptas. Agotada.
III. *San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno* ⁎ 5 ptas. Agotada.
IV. *Descartes, Spinoza, Leibniz* ⁎ 5 ptas. Agotada.
V. *Locke y Hume, Kant, Fichte* ⁎ 5 ptas.
VI. *Hegel, Schopenhauer, Nietzsche* ⁎ 5 ptas.

Esta colección se vende también en tres tomos a 10 pesetas.

R. Wilhelm: *Laotsé y el Taoísmo* ⁎ 5 ptas.
R. Wilhelm: *Kungtsé (Confucio)* ⁎ 5 ptas.
R. Pischel: *Vida y doctrina de Buddha* ⁎ 6 ptas.

HISTORIA BREVE

Arturo Rosenberg: *Historia de la República romana* ⁎ 6 ptas.
Enrique Finke: *La mujer en la Edad Media* ⁎ 5 ptas.
Eduardo Schwartz: *El emperador Constantino y la Iglesia cristiana* ⁎ 6 ptas.
Harold Lamb: *Genghis Khan, emperador de todos los hombre* ⁎ 8 ptas.

COLECCIÓN «HOY Y MAÑANA»

I. F. C. S. Schiller: *Tántalo o el futuro del hombre* ⁎ 2 ptas.
II. Anthony M. Ludovici: *Lysistrata* ⁎ 3 ptas.
III. J. B. S. Haldane: *Calínico* ⁎ 2 ptas.

CENTENARIO DE GÓNGORA

I. *Soledades.* (Editada por Dámaso Alonso, con prólogo y versión prosificada) ⁎ 5 ptas.
II. *Romances.* (Editados por J. M. de Cossío) ⁎ 5 ptas.
III. *Antología poética en honor de Góngora,* recogida por Gerardo Diego ⁎ 5 ptas.

LIBROS ROMÁNTICOS

Goethe: *Penas del joven Werther* ⁎ 5 ptas.
» *Pensamientos* ⁎ 4 ptas.
Enrique Heine: *Noches florentinas y Espíritus elementales* ⁎ 5 pesetas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

CUADERNOS DE POLÍTICA

I

Godehard J. Ebers: *Derecho eclesiástico del Estado* ⁎ *La naturaleza jurídica de los bienes afectados al culto oficial* ⁎ 4,50 pesetas.

II

J. Laski: *Introducción a la política* ⁎ 4 ptas.

III

José Ortega y Gasset: *Rectificación de la República* ⁎ 4 ptas.

IV

Alfredo Weber: *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa* ⁎ 5 ptas.

LIBROS DE POLÍTICA

II. Charlotte Lutkens: *El Estado y la sociedad en Norteamérica* ⁎ 8,50 ptas.

II. Paul Haensel: *La política económica de la Rusia soviética* ⁎ 8,50 ptas.

LOS POETAS

F. García Lorca: *Primer romancero gitano*, 2.ª edición. ⁎ 5 ptas. Agotado.

F. García Lorca: *Canciones* ⁎ 5 ptas.

Jorge Guillén: *Cántico* ⁎ 5 ptas.

Pedro Salinas: *Seguro azar* ⁎ 5 ptas.

Rafael Alberti: *Cal y canto* ⁎ 5 ptas.

MANUALES DE FILOSOFÍA

I. A. Pfänder: *Lógica* ⁎ 12,50 ptas.

A los suscriptores de la REVISTA DE OCCIDENTE se les enviarán los libros, francos de porte, con un 20 por 100 de descuento.

ACABÓSE DE IMPRIMIR LA
PRIMERA EDICIÓN DE ESTE
LIBRO EN MADRID, EN LOS
TALLERES TIPOGRÁFICOS
DE GALO SÁEZ, CALLE DEL
MESÓN DE PAÑOS, N.º 6, EL
DÍA 13 DE OCTUBRE DE 1933